Richard David
Precht

O călătorie
prin mintea ta

Bestseller internațional
peste 1 milion de exemplare vândute

iQ230

Richard David Precht

O călătorie prin mintea ta

Editura LITERA
2012

Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise Richard David Precht
Copyright © 2007 Wilhelm Goldman Verlag, o divizie a Verlagsgruppe Random House GmbH, München, Germania

Cine sunt eu? o călătorie prin mintea ta
Richard David Precht

Editura Litera
O.P. 53; C.P. 212, sector 4, Bucureşti, România
tel.: 021 319 63 90, 031 425 16 19, 0752 548 372;
e-mail: comenzi@litera.ro

Ne puteţi vizita pe
www.litera.ro

Copyright © 2012 Litera
pentru versiunea în limba română
Toate drepturile rezervate

Traducere din limba germană: Rolland Schenn

Editor: Vidraşcu şi fiii
Redactori: Teodora Nicolau, Ovidiu Şerban
Copertă: Andrei Gamarţ
Tehnoredactare şi prepress: Ofelia Coşman

ISBN ePub: 978-606-600-933-1
ISBN PDF: 978-606-600-934-8
ISBN Print: 978-606-600-615-6

Lectura digitală protejează mediul

Versiune digitală realizată de elefant.ro

Pentru Oskar şi Juliette,
David şi Matthieu

INTRODUCERE

Insula grecească Naxos este cea mai mare din arhipelagul Cicladelor din Marea Egee. În mijlocul insulei se înalţă muntele Zas, care atinge o înălţime de peste o mie de metri. Pe câmpiile sale înmiresmate pasc oi şi capre, viţa-de-vie şi legumele găsindu-se aici la orice pas. Prin anii 1980, Naxos avea o plajă legendară pe dunele de nisip de la Agia Anna, care se întind cale de mai mulţi kilometri, pe care cei câţiva turişti îşi înălţaseră colibe din bambus, unde îşi petreceau timpul lenevind la umbră. Într-o zi din vara lui 1985, doi tineri care abia împliniseră douăzeci de ani stăteau întinşi la umbra unei stânci. Unul se numea Jürgen şi era din Düsseldorf, iar celălalt eram eu. Făcuserăm cunoştinţă cu numai câteva zile în urmă, pe plajă, şi vorbeam despre o carte pe care o luasem din biblioteca tatălui meu, ca să o citesc în vacanţă: o carte în format de buzunar, cu marginile îndoite şi cu paginile îngălbenite de razele soarelui. Pe copertă se distingeau imaginea unui templu grecesc şi doi bărbaţi în straie greceşti. Erau primele patru dialoguri ale lui Platon.[1]

Atmosfera în care făceam cu patimă schimb de idei mi-a rămas în minte cu o forţă egală cu aceea a razelor soarelui care îmi ardeau pielea. În aceeaşi seară, în timp ce grupul nostru se delecta cu brânză, vin şi pepene galben, Jürgen şi cu mine ne-am continuat discuţia. Ne preocupa mai ales *Apărarea lui Socrate*, discursul pe care acesta l-ar fi rostit, după spusele lui Platon, înainte de a fi condamnat la moarte pentru coruperea tineretului.

Discuţia m-a făcut – cel puţin pentru o vreme – să nu mă mai gândesc cu spaimă la moarte, un subiect care mă neliniştea profund. Jürgen nu era la fel de convins.

Nu-mi aduc aminte cum arăta Jürgen. Nu l-am mai întâlnit niciodată şi astăzi, dacă l-aş vedea pe stradă, sunt sigur că nu l-aş mai recunoaşte. Plaja de la Agia Anna, unde nu am mai fost de atunci, este, conform unor surse de încredere, un paradis turistic, cu hoteluri, umbrele de soare şi şezlonguri care pot fi închiriate. Mi-au rămas, însă, în minte, pasaje întregi din *Apărarea lui Socrate* care mă vor urmări chiar şi la azilul de bătrâni. Rămâne de văzut,

însă, dacă voi mai avea puterea de a mă linişti.

Pasiunea pentru filosofie nu m-a părăsit, iar ea continuă să existe din zilele petrecute la Agia Anna. După ce m-am întors din Naxos, m-am înscris pentru serviciu civil obligatoriu, în locul serviciului militar, lucru care nu aducea satisfacţii intelectuale. Era o perioadă plină de moralitate. La nivelul NATO se încheiau acorduri bilaterale şi mişcările pacifiste înfierbântau spiritele. La toate acestea se mai adăuga şi faptul că americanii făceau planuri legate de un război nuclear în Europa, lucru de neînchipuit în zilele noastre. Serviciul civil, ca asistent social într-o parohie nu mi-a trezit chiar idei îndrăzneţe; odată ce am văzut Biserica Evanghelică din interior, a început să îmi surâdă catolicismul. Dar mi-am păstrat interesul faţă de căutarea înţelesului vieţii trăite cum se cuvine şi a răspunsurilor convingătoare la marile întrebări ale vieţii. M-am hotărât să studiez filosofia.

Studiile la Köln nu au început, însă, sub cele mai bune auspicii. Îmi imaginasem că filosofii sunt nişte persoane captivante, care duc vieţi la fel de pline de emoţii şi lipsite de compromisuri ca şi ideile lor: oameni ca Theodor W. Adorno, Ernst Bloch sau Jean-Paul Sartre. Dar viziunea mea despre idei cutezătoare şi despre o viaţă îndrăzneaţă s-a destrămat când i-am văzut pe cei ce aveau să-mi fie profesori: domni între două vârste, plicticoşi, îmbrăcaţi în costume cafenii sau albastre, la fel de plictisitoare. M-am gândit la scriitorul Robert Musil, pe care îl surprindea faptul că inginerii care aduceau modernismul şi progresul în epoca imperială, oameni care cucereau noi lumi pe uscat, pe apă şi în aer, purtau demodata mustaţă în furculiţă, vestă şi ceas de buzunar. Eram şi eu la fel de surprins că filosofii din Köln nu îşi aplicau libertatea interioară în viaţa de zi cu zi. Cu toate acestea, unul dintre ei m-a învăţat să gândesc, îndemnându-mă să caut acel „de ce?“ din spatele fiecărei întrebări şi să nu mă mulţumesc cu răspunsuri facile. El m-a făcut să înţeleg nevoia de a-mi păstra şirul gândirii şi al argumentaţiei şi de a-mi construi fiecare pas pe unul făcut anterior.

Am avut o studenţie minunată. Amintirile mele amestecă într-o lungă succesiune lecturile captivante, sesiunile spontane de gătit, conversaţiile de la cinele cu spaghete, vin roşu ieftin, dezbaterile aprinse de la seminarii şi numărul nesfârşit de cafele băute la cantină, discutând despre limitele cunoaşterii şi despre ce înseamnă să duci o viaţă frumoasă. Discutam şi despre fotbal şi ne întrebam de ce femeia şi bărbatul se înţeleg atât de greu. Partea frumoasă a filosofiei constă în faptul că că nu este un domeniu pe care să îl poţi studia până la sfârşit. De fapt, nici măcar nu este un domeniu. De aceea, ar fi fost logic să rămân la universitate, numai că viaţa profesorilor mei mi s-a părut cumplit de monotonă. Eram deranjat şi de faptul că filosofia academică era atât de ineficientă. De cele mai multe ori, eseurile şi cărţile erau citite doar

cu scopul de a fi desfiinţate. Chiar şi simpozioanele şi congresele, la care participam ca doctorand, mi-au spulberat iluziile că participanţii ar fi avut interesul de a înţelege ceva de la ceilalţi.

Cu toate acestea, întrebările şi cărţile m-au însoţit de-a lungul vieţii şi, cu un an în urmă, mi-am dat seama că există doar câteva introduceri în filosofie care să fie considerate mulţumitoare. Bineînţeles că există cărţi mai mult sau mai puţin pline de spirit, cu diverse exerciţii şi probleme de logică, dar nu la ele mă refer. Nu mă refer nici la acele lucrări despre viaţa şi influenţa unor filosofi sau care prezintă o introducere în scrierile acestora. Ceea ce se pare că nu am putut găsi a fost o abordare sistematică a problemelor importante. O mare parte din introducerile în filosofie prezintă doar curente de gândire şi „isme“. Aceste cărţi fie sunt mai mult de interes istoric, după gustul meu, fie sunt sărace în informaţii şi insipide.

Motivul existenţei acestei literaturi puţin îmbietoare este unul simplu: în universităţi se încurajează rareori inovaţia. Chiar şi azi, în pregătirea academică se pune mai mult accentul pe regurgitarea unor texte decât pe creativitatea intelectuală. Ce găsesc a fi deosebit de problematic este prezentarea filosofiei ca domeniu separat de alte discipline. În timp ce profesorii mei explicau conştiinţa umană pe baza teoriilor lui Kant şi ale lui Hegel, colegii lor de la Facultatea de Medicină, aflaţi la numai opt sute de metri distanţă, făceau experimente extrem de interesante cu pacienţi având leziuni pe creier. O distanţă de opt sute de metri înseamnă foarte mult într-o universitate. Profesorii de discipline diferite par a veni de pe planete diferite şi nu cunosc nici măcar numele colegilor lor.

Cum se împletesc descoperirile filosofice, psihologice şi neurobiologice despre conştiinţă? Se contrazic unele pe altele sau se completează? Există un „sine“? Ce sunt sentimentele? Ce este memoria? Cele mai interesante întrebări nici măcar nu aveau loc în programa universitară când eram eu student şi, din câte observ, s-au schimbat foarte puţine lucruri astăzi.

Filosofia nu înseamnă studiul istoriei. Bineînţeles că trebuie să ne păstrăm moştenirea şi să continuăm să inspectăm şi să renovăm structurile istorice ale vieţii noastre intelectuale, dar în mediul academic tradiţionalul domină prea mult prezentul, mai ales dacă ţinem cont de faptul că filosofia nu se fundamentează nici pe departe doar pe trecut aşa cum cred unii. Istoria filosofiei este, în mare măsură, o istorie a climatelor şi a curentelor intelectuale, a formelor de cunoaştere care au fost uitate sau suprimate, şi a numeroaselor tendinţe noi, care par a fi atât de proaspete, doar pentru că multe dintre lucrurile gândite cu ceva vreme în urmă au ajuns să fie neglijate. Ideile apar rareori din senin. Majoritatea filosofilor şi-au construit conceptele pe

ruinele conceptelor ridicate de înaintaşi, şi nu, aşa cum au crezut ei adesea, pe ruinele întregii istorii a filosofiei. Nu au fost date deoparte numai idei sclipitoare şi abordări inovatoare, în timp ce idei improbabile şi stranii continuă să fie reevaluate şi rediscutate. Mulţi filosofi şovăie între idei noi şi prejudecăţi vechi. Scoţianul David Hume, în secolul al XVIII-lea, era, din multe puncte de vedere, un gânditor excepţional de modern. Atitudinea sa, însă, faţă de alte populaţii, în special faţă de populaţiile africane, era şovină şi rasistă. În secolul următor, Friedrich Nietzsche a devenit unul dintre cei mai virulenţi critici ai filosofiei, dar idealul său uman aluneca spre kitsch, fiind exagerat şi rău-intenţionat.

Influenţa pe care o are un gânditor nu depinde neapărat de faptul că părerile sale sunt sau nu corecte. Friedrich Nietzsche a avut un impact extraordinar asupra filosofiei, chiar dacă afirmaţiile sale nu erau nici chiar atât de noi, nici originale, după cum păreau. Sigmund Freud a fost considerat, pe drept, unul dintre cei mai mari inovatori din istorie, cu toate detaliile inexacte ale psihanalizei. Chiar şi importanţa enormă, din punct de vedere filosofic şi politic, a lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel este în mare măsură disproporţionată faţă de numeroasele inexactităţi ale speculaţiilor sale.

Istoria filosofiei occidentale ne dezvăluie că majoritatea disputelor au loc între graniţele bine definite ale unor opoziţii binare, între materialişti şi idealişti, între empirişti şi raţionalişti. Aceste abordări apar şi reapar în toate combinaţiile şi nuanţele, sub înfăţişări mereu noi. Materialismul, cu alte cuvinte opinia că nu există nimic dincolo de ceea ce poate fi perceput prin intermediul simţurilor, că nu există Dumnezeu şi nici idealuri, a început să prindă la public în secolul al XVIII-lea, în timpul Iluminismului francez, reieşind pe scena filosofiei, ca reacţie la descoperirile din domeniul biologiei şi la teoria evoluţiei a lui Darwin, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În prezent, materialismul se bucură de o a treia perioadă de glorie, având legătură cu descoperirile moderne în neuroştiinţă. Între toate aceste momente, totuşi, au existat etape în care gândirea idealistă a fost predominantă. Spre deosebire de materialişti, idealiştii pun foarte puţin accent pe cunoştinţele căpătate cu ajutorul simţurilor, bazându-se în schimb pe puterea independentă a raţiunii şi a ideilor pe care le generează aceasta. Bineînţeles că în spatele acestor două etichete se ascund motive şi semnificaţii dintre cele mai diverse, apărute în cursul istoriei filosofiei. Idealismul lui Platon diferea profund de cel al lui Immanuel Kant. De aceea, nu se poate scrie o istorie „adevărată“ a filosofiei, nici sub forma unei enumerări cronologice a marilor filosofi, nici sub forma unei istorii a curentelor filosofice, care ar necesita culegerea unei mari cantităţi de informaţii vitale.

Această introducere în problemele filosofice ale existenţei umane şi

ale omenirii nu are, din acest motiv, o structură istorică. Aceasta nu este o istorie a filosofiei. Immanuel Kant a împărţit marile probleme ale omenirii într-o serie de patru întrebări: Ce pot să ştiu? Ce trebuie să fac? Ce pot să sper? Ce este omul?

Aceste întrebări oferă un bun punct de pornire pentru ordonarea materialului din această carte, cu excepţia ultimei, la care se răspunde în detaliu prin primele trei, astfel încât nu i-am dedicat o secţiune separată.

Întrebarea epistemologică clasică privind ceea ce putem şti în legătură cu noi înşine s-a extins dincolo de graniţele filosofice şi este acum concentrată în neuroştiinţă, care explorează fundamentele facultăţilor noastre cognitive şi capacitatea de cunoaştere. Filosofia funcţionează mai degrabă ca sfătuitor, pentru a ajuta neuroştiinţa să-şi clarifice misiunea. În această carte, prezint o selecţie foarte personală a unor contribuţii stimulatoare, pe care le are de oferit în continuare filosofia, pentru examinarea acestor întrebări fundamentale, prin ochii unei generaţii care a fost marcată de o revoluţie fantastică şi care a pregătit decisiv teoriile modernităţii. Fizicianul Ernst Mach s-a născut în 1838, filosoful Friedrich Nietzsche în 1844, pionierul neuroştiinţei, Santiago Ramón y Cajal, în 1852, iar psihanalistul Sigmund Freud în 1856. Între momentele naşterii acestor patru reprezentanţi ai gândirii moderne, al căror impact fundamental poate cu greu fi apreciat la justa valoare, diferenţa este de optsprezece ani.

În a doua parte a cărţii m-am aplecat asupra întrebării etice şi morale: „Ce trebuie să fac?“ Să lămurim mai întâi temeiul întrebării. Răul şi binele ţin oare de natura umană? Nici aici filosofia nu mai stă singură în strană. Neuroştiinţa, psihologia şi behaviorismul au un cuvânt greu de spus. Odată ce omul este definit ca o fiinţă capabilă de judecată morală şi recunoaştem că stimulii din creier recompensează acţiunile morale, disciplinele ştiinţifice trec în planul secund şi pentru că numeroasele întrebări practice, pe care le abordează societatea în prezent necesită răspunsuri din partea filosofiei. Pentru a aborda probleme precum avortul, eutanasia, ingineria genetică, medicina reproductivă sau etica mediului şi drepturile animalelor, ştiinţa nu este de ajuns – acesta este terenul ideal pentru discuţii şi consideraţii filosofice.

Partea a treia, „Ce pot să sper?“, aduce în discuţie întrebări centrale, de care sunt preocupaţi cei mai mulţi dintre oameni pe parcursul vieţii lor – întrebări despre fericire, libertate, iubire, Dumnezeu şi sensul vieţii, întrebări la care nu este uşor de răspuns, dar asupra cărora merită să medităm.

Teoriile şi părerile care sunt alăturate adesea cu destulă lejeritate în carte provin, de fapt, din discipline care se intersectează rareori în studiile cercetătorilor. Cu toate acestea, am crezut că are rost să le combin într-un

anumit mod, deşi sunt conştient că specialiştii vor izola multe probleme specifice domeniului lor. Diversele subiecte ne vor purta într-o călătorie prin lume, în locurile unde au avut loc evenimentele – la Ulm, acolo unde Descartes a pus bazele filosofiei moderne în odaia unui ţăran, la Königsberg, unde a locuit Immanuel Kant, în Vanuatu, căminul celor mai fericiţi oameni, conform unui studiu internaţional, şi aşa mai departe. Am avut privilegiul de a-i cunoaşte personal pe unii dintre specialiştii în neuroştiinţă prezentaţi în carte – Eric Kandel, Robert White şi regretatul Benjamin Libet –, precum şi pe filosofii John Rawls şi Peter Singer. Pe unii i-am ascultat, cu alţii m-am contrazis şi am învăţat multe lucruri dându-mi seama de faptul că meritul uneia sau alteia dintre teorii nu reiese neapărat dintr-o comparare abstractă a teoriilor, ci din beneficiile pe care le produc acestea.

Nu ar trebui să ne oprim niciodată din a pune întrebări, pentru că învăţarea şi plăcerea reprezintă taina unei vieţi împlinite. Dacă înveţi fără să-ţi facă plăcere, te epuizezi, iar plăcerea fără învăţare te prosteşte. Această carte are ca scop să trezească şi să sporească plăcerea cititorului de a gândi. Ea îşi va atinge ţelul dacă cititorul învaţă să trăiască mai responsabil, să îşi ia destinul şi viaţa în mâini, poate la fel ca Friedrich Nietzsche, care dorea, fără să reuşească, să devină „poetul“ propriei sale vieţi. Nietzsche mărturisea: „Ce capacitate minunată să poţi privi cu ochi de artist starea în care te găseşti.“

Şi dacă tot vorbeam de poeţi, această introducere nu ar fi completă dacă nu aş spune câte ceva şi despre titlu. Este vorba despre remarca unui mare filosof, bunul meu prieten şi scriitorul Guy Helminger. Ne plimbam (şi ne mai plimbăm încă) mult prin preajma caselor noastre. Într-o noapte, când băuserăm prea mult, mi-am făcut griji pentru el, cu toate că rezistă evident mai bine la băutură decât mine. Când a început să peroreze în mijlocul străzii, l-am întrebat dacă se simte bine. „Cine sunt eu? Şi dacă sunt, câţi sunt?“ a spus el răguşit, uitându-se fix, dându-şi capul pe spate, histrionic, făcându-mă să îmi dau seama că, dacă era în stare să facă asta, putea să ajungă singur acasă. Mi-a rămas, însă, în minte întrebarea lui. Aceasta poate servi drept motto pentru filosofia şi neuroştiinţa modernă, într-o epocă a îndoielii profunde asupra sinelui şi a continuităţii experienţei. Îi datorez multe lui Guy – dincolo de întrebarea aceasta. Prin el am cunoscut-o pe femeia care avea să-mi devină soţie, fără de care nu aş avea viaţa fericită pe care o am.

Richard David Precht,
Ville de Luxembourg
martie 2007

1 Ediţia la care se referă autorul este Platon, *Sokrates im Gespräch*, Frankfurt Fischer, 1995. În limba română, cele patru dialoguri (*Apărarea lui Socrate*, *Criton*, *Alcibiade*, *Charmides*) sunt incluse în Platon, *Dialoguri*, vol. I, Humanitas, 2001 (n. red.)

CE POT SĂ ŞTIU?

SILS MARIA

ANIMALE INTELIGENTE ÎN UNIVERS
CE ESTE ADEVĂRUL?

„Într-un colţ retras al universului revărsat scânteietor în nenumărate sisteme solare, a fost odată o stea pe care nişte animale inteligente au inventat cunoaşterea. A fost minutul cel mai arogant şi mai mincinos din toată „istoria universală“: dar totuşi numai un minut. După câteva respiraţii ale naturii, steaua s-a răcit, iar animalele au fost nevoite să piară.“[2]

„Iată o poveste care ar putea fi scrisă, la un moment dat, de cineva şi tot nu ar ilustra cât de neînsemnat, cât de trecător, cât de efemer şi de lipsit de scop pare a fi intelectul uman în cadrul general al naturii. S-au scurs eternităţi în care el nu a existat şi când va dispărea, nu se va întâmpla nimic. Deoarece acest intelect uman nu are nici o altă misiune, care să meargă dincolo de viaţa omului. Este uman, mai degrabă, şi doar posesorul şi creatorul său îi oferă o asemenea importanţă, de parcă toată lumea s-ar învârti în jurul lui. Dacă am putea să comunicăm cu musca, am afla că şi ea pluteşte cu aceeaşi importanţă prin aer şi că se consideră a fi centrul acestei lumi.“

Omul este un animal inteligent, cu un sentiment exagerat al importanţei de sine, mintea sa nefiind concentrată pe marile adevăruri, ci numai pe lucrurile mărunte ale vieţii. Rareori vreun text din istoria filosofiei a descris atât de poetic şi, în acelaşi timp, atât de neîndurător omul. Aceste rânduri, reprezentând probabil cel mai frumos început de carte de filosofie, au fost scrise în anul 1873 şi au fost publicate postum cu titlul: *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral.* Autorul era un tânăr profesor – abia împlinise douăzeci şi nouă de ani – de filologie clasică şi preda la Universitatea din Basel.

Însă Friedrich Nietzsche nu şi-a publicat niciodată textul despre animalele inteligente şi îngâmfate care sunt oamenii. Când l-a scris, tocmai avusese de suferit profund, după publicarea unei cărţi despre fundamentele culturii greceşti pe care criticii au atacat-o spunând că era vorba despre o lucrare lipsită de temei ştiinţific, o prostie speculativă, lucru care nu e departe

de adevăr. În acea vreme, Nietzsche era un copil-minune care nu se ridicase la înălţimea aşteptărilor, iar de renumele său ca filolog specializat în limbi clasice se alesese praful.

Îşi începuse viaţa atât de promiţător. Micul Fritz s-a născut în 1844 în satul Röcken, din Saxonia, şi a crescut în Naumburg an der Saale, fiind considerat un elev silitor şi foarte înzestrat pentru studiu. Tatăl lui era pastor luteran, iar mama sa era o femeie credincioasă. Când băiatul împlinise patru ani, tatăl său a murit şi, la scurtă vreme, s-a stins din viaţă şi fratele mai mic. Familia s-a mutat la Naumburg şi Fritz va creşte într-o gospodărie dominată de femei. Încă din şcoala elementară şi mai târziu la Gimnaziul „Domgymnasium“, talentele lui Nietzsche devin evidente. Studiază la vestita Schulpforta, şcoală cu internat de elită, şi se înscrie la Universitatea din Bonn, în 1864, la limbi clasice. Începe şi studii de teologie, dar renunţă la ele după primul semestru. Ar fi fost bucuros să-şi mulţumească mama şi să devină pastor, dar îi lipsea credinţa. În cele din urmă, „Micul pastor“, cum îl porecliseră pe vremuri colegii de la Naumburg, nu va mai fi deloc atras de credinţă. Dar, în timp ce încerca să se elibereze din închisoarea aşteptărilor mamei sale, va rămâne măcinat de această vină o viaţă întreagă. După un an, Nietzsche îşi va urma profesorul la Leipzig. Profesorul lui, care îi era ca un adevărat tată, îl preţuia atât de mult, încât îl recomandase la Universitatea din Basel, pentru o slujbă. În 1869, tânărul de douăzeci şi cinci de ani devine profesor asociat.

Examenele finale, care îi lipseau, promovarea şi abilitarea ca profesor cu drepturi depline i-au fost acordate, în scurtă vreme, de universitate. În Elveţia, Nietzsche îi cunoaşte pe oamenii de ştiinţă şi pe artiştii timpului său, cel mai faimos fiind Richard Wagner şi soţia sa, Cosima, pe care îi întâlnise deja în Leipzig. Nietzsche a fost atât de entuziasmat de muzica grandioasă a lui Wagner, încât, în 1872, va scrie o lucrare la fel de grandioasă: *Naşterea tragediei din spiritul muzicii*.

Cartea lui Nietzsche nu este luată în considerare de contemporani. Antiteza dintre „dionisiacul“ spiritului muzicii şi „apolinicul“ artelor vizuale nu era nouă – fusese realizată deja din perioada de început a romantismului şi, la standardele adevărului istoric, era considerată extrem de speculativă. De asemenea, în acea perioadă, savanţii Europei erau preocupaţi de naşterea unei tragedii mult mai semnificative. Cu un an înainte renumitul teolog şi botanist britanic Charles Darwin îşi publicase cartea *Originea omului*. Deşi ideea că omul ar fi putut evolua din forme primitive de viaţă fusese vehiculată deja de doisprezece ani – Darwin susţinuse că lucrarea sa, *Originea speciilor*, „va arunca mai multă lumină“ asupra originii omului –, cartea a făcut senzaţie. În anii 1860, numeroşi naturalişti ajunseseră la aceeaşi concluzie ca şi Darwin şi

îl încadraseră pe om ca rudă apropiată a gorilei, care fusese descoperită recent. Biserica, mai ales cea din Germania i-a combătut pe Darwin şi pe adepţii săi până la izbucnirea Primului Război Mondial, deşi a fost clar, încă de la bun început, că era imposibilă o întoarcere la vechea imagine despre lume. Noţiunea de Dumnezeu, creator personal şi îndrumător al omului, fusese îngropată. Ştiinţele naturii îşi sărbătoreau triumful cu o nouă imagine realistă a omului. Oamenii erau mai interesaţi de primate decât de Dumnezeu, iar imaginea înălţătoare a omului ca fiinţă creată după asemănarea lui Dumnezeu a fost înlocuită de simplul adevăr că omul este o făptură inteligentă.

Nietzsche era foarte interesat de această nouă viziune asupra lumii: „Tot ceea ce ne trebuie“, avea să scrie el mai târziu, „este o *chimie* a ideilor şi a sentimentelor morale, religioase şi estetice, o chimie a tuturor acelor impulsuri pe care le trăim în contactul extins şi restrâns dintre societate şi cultură, chiar şi în singurătate“. În ultimii treizeci de ani ai secolului al XIX-lea, numeroşi oameni de ştiinţă şi filosofi elaborau fără preget o asemenea „chimie“, o doctrină a fiinţei biologice, fără Dumnezeu. Nietzsche era interesat de cu totul alte întrebări: Ce înseamnă abordarea realistă, ştiinţifică pentru imaginea de sine a omului? Îl face mai mare sau mai mic pe om? Pierde totul sau câştigă ceva prin faptul că vede lucrurile mai clar? Aceste probleme stau la baza eseului său sublim *Despre adevăr şi minciună*, poate cel mai frumos text al său.

La această întrebare, dacă omul a devenit mai mare sau mai mic, răspunsul lui Nietzsche variază în funcţie de dispoziţia sa. Dacă era abătut – şi se întâmpla să fie aşa –, era copleşit şi plin de remuşcări; în acele momente propovăduia „evanghelia mizeriei“. Dimpotrivă, dacă era bine dispus, devenea cuprins de un patos plin de mândrie şi visa la supraom. Fanteziile ambiţioase ale lui Nietzsche şi evidenta siguranţă de sine din cărţile lui sunt în contrast flagrant cu constituţia sa de bărbat mărunt şi rotofei. Mustaţa lui sfidătoare, deasă ca o perie, avea rolul să îi dea feţei de bonom un alt aspect, să o facă mai virilă, însă numeroasele boli de care suferise încă din copilărie îl făceau să pară slab şi să se simtă slăbit. Suferea de o miopie accentuată, avea probleme cu stomacul şi crize severe de migrenă. La vârsta de treizeci şi cinci de ani, simţindu-se o epavă din punct de vedere fizic, a pus capăt carierei didactice de la Basel. O infecţie cu sifilis poate să fi fost cauza morţii sale.

În vara anului 1881, la doi ani după ce plecase de la universitate, Nietzsche îşi descoperă întâmplător propriul său paradis, orăşelul Sils Maria, din regiunea elveţiană Oberengadin. A fost stârnit şi inspirat de peisajul minunat. În anii care au urmat va reveni iar şi iar aici, făcând plimbări lungi şi elaborând noi idei fanteziste, multe dintre acestea fiind aşternute pe hârtie în iernile de la Rapallo şi de pe coasta Mediteranei, de la Genova şi Nisa.

Majoritatea scrierilor sale demonstrează o inteligenţă ascuţită şi talent literar. Era un critic nemilos, care punea degetul pe rănile filosofiei occidentale. În privinţa sugestiilor sale pentru o nouă epistemologie şi o nouă morală, se mulţumeşte cu un darwinism social necopt şi se scaldă adesea într-un kitsch stânjenitor. Cu cât textele lui sunt mai pline de sevă, cu atât mai mult ratează ţinta. „Dumnezeu e mort“, scrie el în repetate rânduri, dar majoritatea contemporanilor săi aflaseră asta de la Darwin şi ceilalţi.

În 1887, penultimul an în care Nietzsche priveşte vârfurile înzăpezite ale munţilor la Sils Maria, redescoperă tema limitelor cunoaşterii umane, pe care o abordase şi în eseul despre animalele inteligente. Scrierea sa polemică intitulată *Genealogia moralei* începe cu următoarele cuvinte: „Noi, cei care căutăm cunoaşterea, nu ne cunoaştem pe noi înşine, şi aceasta dintr-o pricină bine întemeiată. Nu ne-am căutat niciodată – cum s-ar putea atunci să ne *găsim* într-o zi?“[3] Aici, ca şi în alte scrieri ale sale, se referă la sine însuşi folosind pluralul, de parcă ar fi discutat despre o specie de animăluţe extraordinară, nou descoperită: „Comoara *noastră* se află acolo unde se află stupii cunoaşterii noastre. Suntem veşnic pe drumuri, născuţi ca vietăţi înaripate şi culegătoare de miere a sufletului, ne stă de fapt în inimă un singur lucru – să „aducem ceva acasă“[4]. Nietzsche nu mai avea, însă, mult timp să o facă. Doi ani mai târziu, la Torino, va suferi o cădere nervoasă. Mama îşi ia fiul de patruzeci şi patru de ani din Italia şi îl aduce la o clinică din Jena. Ulterior, Nietzsche va locui cu mama sa, dar nu va mai scrie. Opt ani mai târziu, mama lui Nietzsche moare, fiul ei, cu mari probleme psihice, ajungând în casa surorii sale, Elisabeth, cu care nu avea relaţii foarte bune. Pe 25 august 1900, Nietzsche, care are cincizeci şi cinci de ani, se stinge la Weimar.

Conştiinţa de sine era cultivată de Nietzsche prin scris: „Îmi cunosc destinul. Într-o bună zi, numele meu va fi legat de ceva colosal“. Dar ce era atât de colosal, încât Nietzsche să devină, după moartea sa, unul dintre cei mai influenţi filosofi ai noului secol?

Cele mai mari realizări ale lui Nietzsche le reprezintă nemiloasele şi înfocatele lui declaraţii. Mai înfocat decât oricare alt filosof înaintea sa, el arată cu cât trufie şi ignoranţă judecă omul lumea, folosind logica şi adevărul speciei umane. „Animalele inteligente“ cred că au un statut aparte, dar Nietzsche insistă asupra ideii că omul este doar un animal a cărui gândire este determinată de tot ce înseamnă să fii animal: porniri şi instincte, dorinţe primitive şi un intelect limitat. Majoritatea filosofilor occidentali nu aveau dreptate, spunea el, când priveau omul ca pe ceva cu totul deosebit, un fel de supercomputer al cunoaşterii de sine. Este capabil omul cu adevărat să se cunoască pe sine şi să cunoască realitatea obiectivă? Filosofii îşi puseseră rareori această întrebare şi echivalaseră, pur şi simplu, gândirea universală cu

gândirea umană.

S-a presupus întotdeauna că omul nu este o făptură inteligentă, ci o fiinţă situată pe un cu totul alt plan. Filosofii de frunte negaseră sistematic natura lor animală, chiar dacă aceasta îi privea în ochi în fiecare dimineaţă când se bărbiereau şi în fiecare seară când se târau în pat, căutând satisfacţia sexuală. Construiseră o barieră între om şi animal, insistând că raţiunea, intelectul şi capacitatea de a gândi şi de a-şi forma opinii ale omului îl privilegiau pe acesta în faţa animalelor. Pentru ei tot ce era fizic era mai puţin important.

Pentru ca imaginea lor măreaţă despre sine să fie corectă, filosofii au fost nevoiţi să presupună că Dumnezeu îl înzestrase pe om cu facultăţi cognitive deosebite pentru a citi adevărul despre lume în „cartea naturii“. Dacă era, însă, adevărat că Dumnezeu murise, atunci nici aceste facultăţi nu erau perfecte, ci imperfecte, ca orice produs al naturii. Nietzsche citise deja această idee la Schopenhauer: „Noi suntem fiinţe vremelnice, muritoare, trecătoare, ca nişte umbre, precum un vis. La ce le-ar folosi unor astfel de fiinţe un intelect care să poată cuprinde infinitul, eternul şi relaţiile absolute dintre lucruri?“ Intelectul este, aşa cum au intuit Schopenhauer şi Nietzsche, în relaţie directă cu necesităţile adaptării evolutive. Omul poate recunoaşte doar ceea ce îi permit să recunoască facultăţile cognitive cu care a fost înzestrat în procesul evoluţiei. La fel ca orice alt animal, omul modelează lumea după cum îi permit s-o înţeleagă simţurile şi conştiinţa. Un lucru este clar: cunoaşterea noastră vine, mai întâi şi mai presus de toate, din simţuri. Noi nu înregistrăm ceea ce nu putem auzi, vedea, simţi, gusta şi pipăi şi care, prin urmare, nu intră în lumea noastră. Chiar şi lucrurile cele mai abstracte trebuie să poată fi citite sau văzute ca semne pentru a ni le putea închipui. Pentru a avea o viziune cu totul obiectivă asupra lumii, omul ar trebui să dispună de simţuri cu adevărat supraomeneşti, care să înregistreze întreg spectrul de percepţii senzoriale: acuitatea vizuală a vulturului, mirosul dezvoltat al ursului, sistemul de linii laterale al peştilor, abilităţile de seismograf ale şerpilor. Omul nu are, însă, asemenea abilităţi şi nu poate beneficia de o apreciere obiectivă a lucrurilor. Lumea noastră nu este niciodată lumea „în sine“, la fel cum nu este nici lumea câinelui sau a pisicii, a păsării sau a gândacului. „Lumea, fiule“, îi spune peştele-tată fiului său în acvariu, „este un mare bazin plin cu apă!“

Nietzsche evaluase brutal de sincer filosofia şi religia, dezvăluind natura hiperbolică a majorităţii definiţiilor omului despre sine. (Faptul că el însuşi a creat noi hiperbole şi tensiuni reprezintă o altă problemă.) Conştiinţa umană nu a fost modelată de dorinţa arzătoare de adevăr, ci de o tentativă de a supravieţui şi de a merge mai departe. Lucrurile care nu au avut legătură cu

această încercare au jucat un rol secundar în evoluţia umană. Nietzsche nutrea speranţa vagă că poate tocmai cunoaşterea de sine îl va face pe om mai inteligent, creând poate un supraom, care să-şi poată extinde capacitatea de cunoaştere. Dar şi aici, prudenţa este o cale mai bună decât patosul. Orice sondare a conştiinţei umane şi a „chimiei“ care, după cum vom vedea, a făcut mari progrese de la Nietzsche încoace, ba chiar şi cele mai ingenioase aparate de măsură şi cele mai fine observaţii nu pot face nimic pentru a schimba faptul că omul nu va putea dobândi cunoaşterea pur obiectivă.

Dar este oare lucrul acesta chiar atât de rău? Nu ar fi poate mult mai rău dacă omul ar şti totul despre sine? Oare chiar avem nevoie de un adevăr care planează deasupra capetelor noastre? Uneori drumul spre cunoaştere este plăcut în sine, mai ales dacă este vorba de drumul emoţionant şi labirintic care duce spre noi înşine. „Nu ne-am căutat niciodată pe noi înşine – cum am putea atunci să ne *găsim* vreodată?“ se întrebase Nietzsche în *Genealogia moralei*. Să pornim într-o călătorie pentru a ne regăsi pe cât posibil. Pe ce drum să o luăm? Ce metodă să folosim? Şi ce am putea descoperi la final? Dacă toată cunoaşterea noastră depinde şi are loc în creierul nostru de fiinţă vertebrată, atunci poate că ar fi bine să începem de aici. Primele întrebări ar fi: De unde provine creierul şi de ce este construit astfel?

2 Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral* în Friedrich Nietzsche, *Opere complete*, vol. II, trad. de Simion Dănilă, Ed. Hestia, Timişoara, 1998, p. 557 (n. red.)
3 Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, *Genealogia moralei*, *Amurgul idolilor*, trad. Liana Micescu, Ed. Humanitas, 1994, p. 289 (n. red.)
4 *Op. cit.*, p. 289 (n. red.)

HADAR

LUCY IN THE SKY
DE UNDE VENIM?

Aceasta este povestea a trei poveşti. Prima dintre ele sună aşa: 28 februarie 1967, SUA bombardează Vietnamul de Nord, folosind bombe cu napalm şi Agent Orange; în Berlin izbucnesc primele proteste studenţeşti, se formează Kommune 1[5] şi Che Guevara începe războiul de gherilă în zona muntoasă din centrul Boliviei; în ziua respectivă, Paul McCartney, John Lennon, George Harrison şi Ringo Starr se „baricadează“ în Studiourile Abbey Road, din Londra. În urma înregistrărilor a rezultat albumul *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*, una dintre piesele de pe acest album fiind „Lucy in the Sky with Diamonds“. Pornind de la titlu şi de la textul suprarealist, numeroşi fani Beatles mai cred şi astăzi că respectiva piesă a fost scrisă de John Lennon în timpul unei călătorii în multicolora lume a viselor şi că ar reprezenta un omagiu adus LSD-ului, numai că adevărul este mult mai simplu şi înduioşător pentru că Lucy era o colegă de clasă a fiului lui John Lennon, Julian, pe care acesta din urmă i-a arătat-o într-un desen făcut de el, care purta titlul „Lucy in the Sky with Diamonds“.

Începe cea de-a doua poveste. Donald Carl Johanson nu împlinise încă treizeci de ani în 1973, când a ajuns împreună cu un grup de cercetători în arida zonă muntoasă a Ethiopiei, în apropierea oraşului Hadar. Johanson se bucura de faima de a fi un expert în ceea ce priveşte dentiţia cimpanzeilor, lucru pe care el îl considera mai degrabă un blestem. De trei ani lucra la teza de doctorat pe această temă. Colindase toate muzeele europene, căutând cranii de primate şi nu mai avea nici un chef să se ocupe de dinţii cimpanzeilor, însă o persoană cu renumele său era aur curat pentru colegii săi francezi şi americani. Cei ce căutau fosile umane aveau nevoie de un expert în dentiţie şi aceasta pentru că dinţii se conservă cel mai bine, iar dinţii omului sunt asemănători cu dinţii cimpanzeului. Johanson era bucuros să poată face parte din grupul de cercetători pentru că lui, care era fiul unui imigrant suedez, stabilit în Hartford, Connecticut, nu îi fusese hărăzit să aibă o carieră

ştiinţifică. Tatăl său a murit când Don abia împlinise doi ani şi de aceea a avut o copilărie marcată de sărăcie. Un antropolog, prieten cu tatăl său, care locuia la mică distanţă de casa familiei Johanson, l-a sprijinit şi i-a stârnit interesul legat de preistorie şi de istoria antică. Johanson a studiat antropologia şi a călcat pe urmele celui care îl sprijinise. El urma să aibă, însă, succese mult mai mari. Tânărul cu păr negru nu ştia, însă, acest lucru, când se afla în zona deşertică a depresiunii Afar, în apropiere de râul Awash căutând prin praf, pietre şi pământ rămăşiţe ale vieţilor preistorice. Nu după multă vreme a descoperit nişte oase ciudate, partea superioară a genunchiului şi o tibie. Acestea se îmbinau perfect. Johanson şi-a dat seama de faptul că oasele respective aparţineau unei primate de talie mică, măsurând circa 90 de centimetri, care avea o poziţie bipedă şi care ar fi trăit în urmă cu peste trei milioane de ani. Era o descoperire de senzaţie, deoarece faptul că primatele aveau o poziţie bipedă în urmă cu trei milioane de ani nu era cunoscut şi nici măcar intuit. Cine l-ar fi crezut pe el, pe tânărul care era doar un specialist necunoscut în dentiţia cimpanzeilor? Nu avea decât o singură şansă, şi anume aceea de a găsi un schelet întreg. Timpul trecea şi, un an mai târziu, Johanson avea să se întoarcă în depresiunea Afar. În 24 noiembrie 1974 a mers împreună cu studentul american Tom Gray la locul în care făcuse descoperirea. Înainte de a se întoarce în tabără a făcut un ocol al zonei şi a descoperit între pietre un os de la nivelul braţului. În zona respectivă se aflau o mulţime de oase: fragmente ale oaselor unei mâini, ale unei coloane vertebrale, coaste, bucăţi dintr-un craniu, într-un cuvânt, bucăţi din scheletul unei fiinţe care a trăit cu ani şi ani în urmă.

Şi aşa facem legătura cu cea de-a treia poveste. Este vorba despre povestea unei femei nu foarte înalte, care trăia într-o zonă ce aparţine Ethiopiei de astăzi. Avea poziţie bipedă şi mâna ei era mai mică decât cea a unei persoane adulte din zilele noastre, dar semăna izbitor cu mâna cuiva din prezent. Femeia respectivă era mică de statură, dar bărbaţii contemporani cu ea ajungeau până la o înălţime de 1,40 metri. Era o femeie puternică în raport cu înălţimea ei. Avea oase solide şi braţe destul de lungi. Capul ei semăna cu acela al unei primate, şi nu cu cel al unui om. Avea maxilarul foarte pronunţat şi calota craniană turtită. Este posibil să fi avut părul negru, ca toate celelalte primate africane, dar acest lucru nu se ştie cu siguranţă. Este greu de spus şi dacă era inteligentă. Creierul ei era comparabil, din punct de vedere al dimensiunii, cu acela al unui cimpanzeu, dar cine poate spune ce anume se petrecea în acel creier? Ea a decedat la vârsta de douăzeci de ani, iar cauza morţii este necunoscută. Trei milioane de ani mai târziu, „AL 288-1“ avea să devină cel mai vechi schelet aproape integral al unui individ asemănător cu omul, care a fost descoperit până în prezent. Tânăra femeie făcea parte din

specia *Australopithecus afarensis*. *Australopithecus* s-ar putea traduce prin „primată din sud“, iar denumirea de *afarensis* vine de la locul în care a fost descoperit scheletul, depresiunea Afar.

Cei doi cercetători s-au întors cu maşina lor de teren spre tabără: „Am găsit! Am găsit toată chestia!“ strigă Gray din depărtare. „Dumnezeule mare, am găsit toată chestia!“ Oamenii aveau o stare de-a dreptul euforică. „În prima noapte ce a urmat descoperirii, nici nu am dormit. Am vorbit tot timpul şi am băut bere“, după cum relatează Johanson. Oamenii au râs şi au dansat. Şi aici a venit momentul să facem legătura dintre prima, a doua şi a treia poveste. La casetofon se auzea tot mai tare „Lucy in the Sky with Diamonds“, iar sunetele se ridicau în noapte către cerul Ethiopiei. La un moment dat, după descoperirea acelui schelet complet în proporţie de 40%, nu mai era vorba decât despre „Lucy“. Lucy O'Donnell, colega de clasă a lui Julian Lennon, se putea bucura. Cea mai importantă descoperire a preistoriei şi istoriei timpurii avea să-i poarte numele.

Lucy a lui Don Johanson a reprezentat o dovadă a ceea ce părea până atunci doar o probabilitate, şi anume a faptului că „leagănul omenirii“ se găseşte în Africa. Concepţia asupra filogenezei ca biogeneză păstrează mitul Creaţiei. Discuţia legată de „leagănul omenirii“ ne dă speranţe că vom putea stabili graniţa dintre om şi animal şi aceasta nu doar avându-se în vedere locul geografic, ci şi identificând momentul în care omul a pornit din marea matrice geologică a riftului Gregory, din estul Africii, a devenit biped şi apoi o fiinţă capabilă să vorbească şi să vâneze animale mari. Era vorba, însă, de aceeaşi specie de primate, care a trecut la mersul biped, şi-a făcut unelte şi a început să vâneze animale mari?

Fosilele primilor hominizi datează de acum circa 30 de milioane de ani. De fapt, despre acele primate se ştie că nu se ştie nimic. Câteva părţi din maxilarul inferior şi două sau trei cranii, acesta este materialul de care dispun oamenii de ştiinţă pentru a formula concluzii. Şi în ceea ce priveşte clasificarea primatelor târzii, bâjbâim prin întuneric. Paleoantropologia a obţinut rezultate mai bune începând cu perioada în care pădurile s-au mai rărit şi au început să apară pajiştile. În estul Africii, în urmă cu 15 milioane de ani, au acţionat forţe impresionante, care au ridicat scoarţa pământului la aproape 3 000 de metri peste nivelul mării. Placa continentală s-a întins, fisurându-se pe o distanţă de 4 500 de kilometri şi astfel s-au creat condiţiile pentru formarea unei vegetaţii complet diferite. Cel mai important lucru în ceea ce priveşte mediul este acela că formarea riftului Gregory şi, implicit, formarea Văii Marelui Rift a dus la apariţia unor noi specii de primate, aşadar şi a omului. „Dacă nu s-ar fi format riftul Gregory în momentul şi în locul în care s-a format“, apreciază cunoscutul paleoantropolog Richard Leakey, „este

posibil ca specia numită „om“ să nu fi luat naştere niciodată“.

La vest de Marele Rift, pădurile preistorice, bogate în hrană au oferit maimuţelor ce se căţărau în copaci un habitat ideal. În noile habitate, care s-au format la est de rift, adică acolo unde pădurile dispăreau şi se formau zone semideşertice, savane, păduri aluviale şi regiuni mlăştinoase străbătute de fluvii, trăiau acum patru sau cinci milioane de ani şi treceau la mersul biped unii hominizi, cum ar fi australopitecii. Unele specii au dispărut, în timp ce altele au continuat să evolueze.

În urmă cu circa trei milioane de ani, australopitecii s-au divizat în mai multe specii ceva mai cunoscute. Printre acestea s-a numărat o specie vegetariană, cu un cap robust şi maxilar foarte mare, *Australopithecus robustus*, ale cărei urme se pierd în urmă cu circa 1,2 milioane de ani, în locul său apărând o altă specie, *Australopithecus africanus*, care are un cap mai mic şi dinţi de dimensiuni mai reduse. Se consideră că acesta ar fi hominidul din care a evoluat *Homo habilis*, primul reprezentant al familiei *Hominae*, care cuprinde cel puţin două specii. Nu este foarte clar în ce fel sunt legate între ele aceste specii.

Creierul australopitecilor era tipic maimuţelor. Aşa cum se întâmplă în cazul tuturor primatelor, ochii sunt situaţi în partea anterioară a craniului, ceea ce duce la concluzia că primatele puteau privi doar într-o singură direcţie. Pentru a dispune de un câmp vizual mai vast, ele trebuiau să mişte capul. Prin urmare, primatele aveau o singură stare a conştiinţei, de fiecare dată. Pentru că nu puteau percepe existenţa mai multor obiecte simultan, ele conştientizau doar pe rând existenţa respectivelor obiecte.

Un câmp vizual atât de limitat se întâlneşte rar la mamifere, ca să nu mai vorbim despre alte clase de animale, care dispun de un câmp vizual foarte vast, cum ar fi muştele sau caracatiţele. În ceea ce priveşte acuitatea vizuală, toate primatele sunt undeva la nivel mediu. Primatele văd mai bine decât caii sau rinocerii, dar văd mult mai prost decât păsările de pradă. Aşa cum se întâmplă în cazul majorităţii vertebratelor, primatele fac distincţie între partea stângă şi partea dreaptă. Reprezentarea direcţiilor „stânga“ şi „dreapta“ le influenţează perceperea mediului înconjurător şi gândirea. Meduzele, stelele-de-mare şi aricii-de-mare nu fac această distincţie. Pentru aceste vieţuitoare, percepţia nu este alcătuită din două jumătăţi, ci este circulară. Primatele nu sesizează nici variaţiile electrice, pe care multe alte animale le simt, mai ales rechinii. În ceea ce priveşte mirosul, primatele nu stau deloc bine. Câinii, urşii, dar şi numeroase insecte au un simţ al mirosului mult mai dezvoltat. Primatele au un auz destul de bun, dar din acest punct de vedere, câinii şi urşii stau mult mai bine.

Procesul spectaculos prin care au trecut doar câteva primate în urmă

cu circa trei milioane de ani este un mister pentru ştiinţă până în zilele noastre. Într-un timp relativ scurt, creierul respectivelor primate a devenit de trei ori mai mare în comparaţie cu dimensiunea observată la începutul procesului. Dacă la australopiteci volumul creierului era de 400 până la 550 de grame, *Homo habilis*, care a trăit în urmă cu 2 milioane de ani, avea un creier al cărui volum varia între 500 şi 700 de grame. *Homo heidelbergensis* şi *Homo erectus*, care au trăit în urmă cu 1,8 milioane de ani, aveau un creier al cărui volum varia între 800 şi 1 000 de grame. Omul modern, *Homo sapiens*, care a apărut cu circa 400 000 de ani în urmă, are un creier a cărui greutate variază între 1 100 şi 1 800 grame.

Cu ani în urmă, oamenii de ştiinţă explicau această creştere spectaculoasă a volumului creierului, bazându-se pe noile provocări la care trebuia să facă faţă omul preistoric. Savana din Valea Marelui Rift oferea alte condiţii de viaţă în comparaţie cu pădurea tropicală, iar australopitecii şi speciile timpurii de hominizi s-au adaptat condiţiilor de mediu existente. Până aici, toate bune şi frumoase, însă o creştere atât de mare a volumului creierului ca urmare a modificărilor legate de mediul înconjurător nu este normală. Această evoluţie reprezintă o excepţie. Faptul că animalele se adaptează la mediu este un lucru cu totul obişnuit. Ele se modifică, devin mai mici sau mai mari, dar nu are loc o „explozie“ a creierului. În zilele noastre, primatele din savană nu sunt în nici un caz mai inteligente decât primatele din pădurea tropicală. În cazul omului preistoric, a apărut însă un fenomen cu totul neobişnuit: creierul a crescut în volum mai repede decât corpul, un proces care, din datele existente în prezent, s-a manifestat doar în cazul a două specii de animale: omul şi delfinul.

Mecanismul dezvoltării neobişnuite a creierului uman a fost descoperit în anii ‘20 ai secolului XX, de francezul Émile Devaux şi de olandezul Louis Bolk. În mod independent, fiecare dintre ei a descoperit că, spre deosebire de primate, omul nu este pe deplin dezvoltat la naştere. El rămâne mai mult timp în stadiul de făt şi are disponibilităţi de învăţare corespunzătoare. Cercetările efectuate asupra creierului pot confirma în prezent această supoziţie. În timp ce la alte mamifere, după naştere, creierul se dezvoltă mai încet decât corpul, în cazul omului, creierul continuă să se dezvolte aproape în acelaşi ritm în care se dezvolta în uterul matern. Astfel, creierul uman atinge dimensiuni care le depăşesc considerabil pe cele întâlnite la primate. Se dezvoltă mai cu seamă creierul mic şi cortexul cerebral. În ceea ce priveşte cortexul cerebral, se dezvoltă mai ales acele zone responsabile cu orientarea în spaţiu, cu simţul muzical sau cu puterea de concentrare.

Se cunoaşte, deci, procesul în virtutea căruia se dezvoltă creierul. În schimb, nu se pot face decât speculaţii atunci când se pune întrebarea de ce s-

a desfăşurat astfel în urmă cu trei milioane de ani. Ştim foarte exact ce se petrece, dar nu cunoaştem motivul pentru care a avut loc procesul. O modificare atât de importantă nu se poate explica prin teoria adaptării la mediul înconjurător, chiar dacă se crede – în mod incontestabil – că au fost necesare modificări esenţiale, legate de adaptarea la viaţa în savană. Este corect, fără îndoială, să afirmăm că mersul biped a dus la modificarea reacţiei de zbor. Este posibil şi ca modul de viaţă să fi fost altul în savană faţă de cel existent în pădurea tropicală. Evident, omul preistoric s-a orientat spre alte surse de hrană. Toate aceste aspecte nu pot explica însă triplarea măririi creierului. Creierul uman este prea complex, pentru ca o astfel de modificare să poată fi explicată pornind de la factorii de mediu. „Omul“, scrie Gerhard Roth, specialist în neuroştiinţă din Bremen, „nu are în nici un caz un cortex, respectiv un cortex prefrontal foarte mare, pentru că ar fi avut nevoie de el. Acesta i-a fost, mai curând, oferit, fără ca el să facă vreun efort.“

Creierul uman nu este, deci, doar o reacţie la provocările mediului înconjurător. Dacă în primul capitol am arătat că vertebratele au un creier ce s-a dezvoltat în urma unui proces de evoluţie, trebuie să recunoaştem că legătura exactă ne scapă încă. „Optimizarea“, dacă vrem să o numim astfel, a avut loc fără vreun motiv determinat (cel puţin până acum). În acest sens trebuie spus şi că înaintaşii noştri nu foloseau maşinării şi dispozitive performante, pe care să le fi conceput în creierul lor. Faptul că, de la *Australopithecus* la *Homo habilis* şi apoi până la *Homo erectus*, creierul s-a dezvoltat într-un ritm alert nu a dus la progrese de ordin cultural, cum ar fi, de exemplu, folosirea de unelte diferite. Chiar şi după ce procesul de creştere în volum a creierului s-a încheiat în urmă cu un milion de ani, hominizilor, cu creierul lor masiv, le-au trebuit sute de mii de ani ca să meşterească un topor rudimentar. Şi uneltele omului de Neanderthal, care a dispărut cu circa 40 000 de ani în urmă, erau mai curând rudimentare şi puţin finisate, deşi volumul creierului lor îl depăşea pe cel al omului zilelor noastre!

Nu există nici o îndoială că dimensiunea şi complexitatea creierului uman au fost importante pentru evoluţia omului modern şi a extraordinarei sale culturi. Se pune întrebarea din ce motiv s-a folosit omul atât de târziu de capacitatea sa de inovaţie tehnică, de care dispunea datorită creierului său. Răspunsul este uşor de găsit. Creierul se pare că trebuia să îndeplinească alte funcţii decât cele legate de progresul tehnic. Chiar şi primatele din ziua de astăzi, care folosesc unelte la fel de primitive ca acelea ale australopitecului, au o inteligenţă mai mare decât cea care le este necesară pentru a se folosi de crengi şi de pietre. Primatele îşi folosesc inteligenţa mai ales pentru complicata lor viaţă socială. Şi pentru om semenii reprezintă cea mai mare provocare în viaţa de zi cu zi. (Vezi *Sabia celui care ucide dragonul.*) Chiar şi

aşa se pare că utilizăm doar o mică parte a capacităţilor noastre, pentru că inteligenţa este aceea de care ne folosim în momentul în care nu ştim ce să facem. Chiar dacă oamenii de ştiinţă care se ocupă de primate l-ar fi privit pe Albert Einstein cu lupa, nu ar fi observat nimic deosebit la el. În ceea ce priveşte activităţile zilnice, cum ar fi somnul, trezirea, îmbrăcarea, luarea mesei, Einstein s-a folosit foarte puţin de geniul său, pentru că ideile geniale, sclipirile minţii nu sunt necesare pentru astfel de activităţi.

Creierul uman este impresionant, dar nu este un computer cu care se poate juca şah şi care să fie setat pe cea mai înaltă treaptă de dificultate. De cele mai multe ori, computerul este setat pe cea mai joasă treaptă de dificultate şi, din această cauză, omul de astăzi se aseamănă cu înaintaşii săi. Instinctele primare şi moduri comportamentale precum războiul, agresivitatea, impulsurile, apartenenţa la familie şi grup se întâlnesc atât la om, cât şi la maimuţe, mai ales la primate. Cu cât ştim mai multe despre mamifere, cu atât descoperim că semănăm mai mult cu ele, recunoscând ecoul unei evoluţii de 250 de milioane de ani în circumvoluţiunile creierului nostru.

Cele pe care Nietzsche le numea „animale inteligente“ sunt, într-adevăr, animale, şi capacitatea lor în ceea ce priveşte cunoaşterea este şi rămâne o enigmă. Au existat câţiva filosofi din epoca romantismului, la începutul secolului al XIX-lea, care au atribuit un sens cursului naturii, punând omul pe cea mai înaltă treaptă şi afirmând că fusese creat spre a înţelege natura. Prin om, după cum se spunea cu trufie, natura avea să se înţeleagă pe sine. În realitate însă, nimic nu demonstrează faptul că omul şi faptele sale ar constitui scopul evoluţiei. Prin urmare, nu numai un asemenea curs al istoriei, ci şi termenul de „scop“ devine îndoielnic. Scopurile sunt categorii ale gândirii, care ţin de om (salamandrele au scopuri?). Ele sunt legate de imagini temporale pe care le creează omul, la fel cum sunt termenii de „progres“ şi de „sens“. Natura este însă un univers fizic, chimic şi biologic, şi termenul de „sens“ are cu totul alte implicaţii decât cel de „proteină“, de exemplu.

Cele mai inteligente dintre animalele inteligente ale lui Nietzsche, care au înţeles acest lucru, nu şi-au mai îndreptat spiritul de cercetare asupra a ceea ce constituie întregul, realitatea „obiectivă“, ci s-au întrebat: „Ce pot să ştiu?“ şi „Cum funcţionează ceea ce ştiu şi ceea ce pot să ştiu?“ În ceea ce priveşte acest aspect, filosofii vorbesc despre o „schimbare în plan cognitiv“, care are legătură cu fundamentele concepţiei noastre despre sine şi despre lume. Pentru a înţelege acest lucru, mi-ar face plăcere să vă invit într-o călătorie către izvoarele cunoaşterii noastre, pe care am împărţit-o în mai multe etape importante împreună cu Lucy a lui Johanson. Să zburăm, deci, împreună cu Lucy într-un cosmos care este mai interesant decât toate

universurile în care au putut ajunge odinioară filosofii. Să ne descoperim simţurile şi gândirea, să facem o excursie în interiorul creierului nostru.

5 Kommune 1 sau K 1 a fost prima comună creată pe baze politice din Germania de Vest. A fost înfiinţată pe 12 ianuarie 1967 în Berlin şi s-a dizolvat în noiembrie 1969 (n. red.)

MADRID

COSMOSUL SPIRITULUI
CUM FUNCŢIONEAZĂ CREIERUL?

Care este cel mai complicat lucru din lume? O întrebare dificilă, dar pentru tot ceea ce înseamnă ştiinţele naturii, răspunsul este clar: creierul uman! Trebuie să recunoaştem faptul că, privit din exterior, acesta nu este spectaculos. Cântăreşte circa un kilogram şi jumătate, arată ca o alună uriaşă şi are consistenţa unui ou moale, dar în el se ascunde, probabil, cel mai complicat mecanism din univers. În el funcţionează o sută de miliarde de celule nervoase şi circa o jumătate de trilion de conexiuni, adică un număr aproape egal cu cel al frunzelor copacilor din pădurea tropicală amazoniană, conform unei comparaţii cunoscute. Până în urmă cu circa 120 de ani, viaţa interioară a creierului era aproape necunoscută. Tot ce s-a scris şi s-a speculat despre creier a fost, până la un punct, ca o picătură în ocean. Uluitor este şi faptul că acela care a interpretat pentru prima oară modul de funcţionare a creierului şi i-a descifrat mecanismele de bază este în prezent aproape necunoscut. Dacă s-ar realiza o ierarhie obiectivă a celor mai importanţi cercetători şi gânditori ai secolului XX, numele lui Santiago Ramón y Cajal nu ar trebui să lipsească.

Ramón y Cajal s-a născut în 1852 în Petilla de Aragón, în provincia spaniolă Navarra. Era cu opt ani mai tânăr decât Nietzsche şi chiar în momentul în care se năştea Santiago, apoi în copilăria lui timpurie, Darwin, care se afla în Down, în apropiere de Londra, lucra la vasta sa operă, *Originea speciilor*. Nimeni nu bănuia că între Ramón y Cajal şi biologie avea să existe vreo legătură. Încă din copilărie îşi dorea să devină pictor. Pentru a studia corpul uman, a dezgropat împreună cu tatăl său oseminte dintr-un fost cimitir. Tatăl lui Ramón y Cajal avea un post la secţia de anatomie a spitalului din Zaragoza şi practica profesia de chirurg. Faptul că era preocupat de studiul oaselor l-a făcut pe Ramón y Cajal să treacă de la pictură la anatomie. Marele Darwin îşi întrerupsese deja studiile de medicină pentru că i se făcea rău atunci când trebuia să facă disecţie pe cadavre. Spre deosebire de el, pasiunea

pentru medicină a luat naştere la Ramón y Cajal tocmai în momentul în care a început să examineze cadavre. La douăzeci şi unu de ani devenise deja medic. Pentru că era fascinat de cadavre şi de schelete, a intrat în rândurile armatei. Între anii 1874–1875 a participat la expediţia din Cuba şi s-a îmbolnăvit de malarie şi de tuberculoză. După ce s-a întors, a devenit asistent universitar la Facultatea de Medicină din cadrul Universităţii din Zaragoza. În 1877 a fost numit profesor la Universitatea Complutense din Madrid. Va preda apoi anatomie descriptivă şi generală la Universitatea din Valencia. Aici descoperă treptat miracolele creierului. Cum a fost posibil ca, până atunci, să nu se ocupe nimeni de creier, după toate regulile artei? Se cunoştea până în acel moment doar împărţirea anatomică de bază a creierului. Ramón y Cajal şi-a propus un plan îndrăzneţ: el voia să înţeleagă *fenomenele* din creier şi să pună bazele unei noi ştiinţe, pe care a numit-o „psihologia raţională“. El a examinat la microscop fragment cu fragment celulele creierului uman şi a desenat tot ce a văzut. În 1887 devine profesor de histologie şi patologie la Universitatea din Barcelona, iar în 1892 ajunge la Universitatea Complutense, din Madrid, cea mai mare şi mai importantă universitate din Spania. Din 1900 este director al Institutului Naţional pentru Igienă şi al Investigaciones Biológicas.

Într-o fotografie, Ramón y Cajal este înfăţişat în biroul său din Madrid, în care exista o bibliotecă ticsită de cărţi. Cu capul sprijinit în palma dreaptă, priveşte gânditor un schelet. Într-o altă fotografie îl vedem într-o postură asemănătoare, în laboratorul său. Este îmbrăcat cu un halat cu motive orientale şi un fes de genul celor care se poartă în ţările din Maghrebul african. Are ochi adânci şi negri. S-ar putea crede mai curând că este pictor, şi nu om de ştiinţă. Odată cu trecerea anilor, chipul lui avea să capete un aer sumbru. Părea a fi un personaj negativ de la Hollywood, un om de ştiinţă care făcuse pactul cu diavolul. Da, numai că Ramón y Cajal nu era deloc un personaj sumbru. Contemporanii săi l-au preţuit şi l-au iubit mult. Modest şi generos, avea un umor cald şi era deosebit de calm. Ramón y Cajal examina doar creierul fiinţelor moarte, fie oameni sau animale. La finele secolului al XIX-lea nu venise încă timpul pentru cercetarea creierelor unor fiinţe vii. Desigur că acest lucru constituia o mare problemă. De unde să ştim cum funcţionează creierul, dacă nu se pot observa anumite fenomene în timp ce ele au loc? Cu toate acestea, Ramón y Cajal a reuşit lucruri uluitoare. Dacă dorim să punem problema astfel, singurul lucru demonic la el era acela că reuşea să aducă la viaţă celule nervoase moarte. În închipuirea lui, el era un fel de Frankenstein simpatic pentru că descria fenomenele din celulele creierului pe care le observa la microscop, de parcă ar fi fost vii. În eseurile şi în cărţile sale există descrieri pline de dinamism: celulele nervoase simt, acţionează, speră şi au aspiraţii. O celulă nervoasă a „pipăit“ cu ajutorul filamentului ei „pentru a

descoperi o alta“. În acest mod a descris Ramón y Cajal structura fină a creierului şi a pus bazele cercetării moderne a sistemului nervos. În timpul îndelungatei sale activităţi de cercetare, a scris 270 de lucrări ştiinţifice şi 18 cărţi. Acestea au făcut ca el să devină cel mai important specialist în domeniul cercetării creierului din toate timpurile. În 1906 a obţinut Premiul Nobel pentru medicină.

Cercetările lui Ramón y Cajal au fost atât de importante datorită faptului că celulele nervoase din creier arată cu totul altfel decât restul celulelor din corp. Formele lor ciudate, neregulate, fuseseră cu totul necunoscute oamenilor de ştiinţă de până atunci.

Ramón y Cajal a desenat foarte exact celulele, executând cu multă grijă schiţele ce reprezentau structuri asemănătoare cu pânzele de păianjen, majoritatea arătând ca nişte mici alge. Deşi nu a introdus în vocabularul de specialitate nici un termen care să se fi păstrat, el a descris elementele sistemului nervos cu o precizie de care nu mai dăduse dovadă nimeni până atunci. El a desenat celulele nervoase (*neuronii*), explicându-le structura, şi filamentele mai mult sau mai puţin lungi, care se află de ambele părţi ale neuronului (*axonii*). Ramificaţiile axonului (*dendritele*) au fost descrise pentru prima dată cu exactitate. În ceea ce priveşte punctele de contact, situate în capătul dendritelor, Ramón y Cajal a preluat de la colegul său englez, Charles Scott Sherrington, termenul de *sinapse*. Datorită faptului că a studiat totul cu foarte mare atenţie, Ramón y Cajal a pus la punct un fel de alfabet al celulelor nervoase din creier. În ceea ce priveşte, însă, gramatica creierului şi limba vorbită a neuronilor, precum şi activitatea a ceea ce el numea „circuite neuronale“, Ramón y Cajal a trebuit să facă apel la fantezie.

Multe dintre lucrurile pe care Ramón le-a presupus s-au dovedit în cele din urmă a fi adevărate. Cea mai importantă dintre aceste presupuneri a fost cea conform căreia centrii nervoşi, care trec prin creier şi prin măduva spinării, au mereu *un singur* sens de deplasare. Sinapsele unei celule nervoase comunică cu sinapsele altei celule nervoase. Aceste trasee existente la nivelul sistemului nervos sunt comparabile cu nişte artere cu sens unic, iar sensul în care curg informaţiile este şi el unic. Desigur că Ramón y Cajal nu a putut demonstra cum funcţionează comunicarea între sinapse pentru că făcea cercetări pe creierul unor organisme moarte. Nimic nu dezvăluia existenţa activităţii electrice şi chimice. El ştia, însă, că avea loc un proces de transmitere a unor semnale. Psihologul german Otto Loewi a arătat pentru prima dată în 1921 cum impulsurile nervoase trec de la o sinapsă la alta cu ajutorul unui neurotransmiţător chimic, dar Ramón y Cajal nu a avut cum să descopere acest lucru.

Ramón y Cajal a murit în 1934, la vârsta de optzeci şi doi de ani. În

vreme ce trei decenii după moartea sa, oameni de ştiinţă din Europa, SUA şi Australia au cercetat mecanismele de bază ale transmiterii pe cale electrochimică a semnalelor celebrale, alţii au făcut cercetări referitoare la delimitarea exactă a diferitelor zone ale creierului. Ce parte a creierului răspunde de un anumit domeniu şi de ce? Foarte cunoscut a fost, în acest sens, modelul realizat de americanul Paul MacLean, în anii ‘40, model în cadrul căruia creierul uman era împărţit foarte exact. Datorită faptului că omul evoluase din animale inferioare, MacLean a atribuit regiunile creierului diferitelor stadii de evoluţie a omului. Conform acestei clasificări, creierul este format din „trei creieri“. Primul dintre ei este „creierul de reptilă“. Acesta constă, în principal, din *trunchi cerebral* şi *creier intermediar*. Creierul de reptilă reprezintă „forma cea mai puţin evoluată“ a creierului. Aici se găsesc instinctele înnăscute. Acest segment al creierului dispune de o capacitate redusă de învăţare şi nu este apt pentru abilităţi de natură socială. Cel de-al doilea creier este „creierul mamiferului primar“. El corespunde *sistemului limbic*. În acest segment al creierului nu se găsesc doar instincte şi porniri, ci, conform lui MacLean, şi primele încercări ale naturii de a forma o conştiinţă şi o gândire. Cel de-al treilea creier este „creierul mamiferului dezvoltat“ şi corespunde *neocortexului*, ca sediu al raţiunii, intelectului şi logicii. Acest creier al mamiferului dezvoltat funcţionează independent de celelalte regiuni ale creierului, apărute filogenetic. MacLean face această afirmaţie deoarece el crede că împărţirea în trei creieri este una foarte strictă. Astfel, între sistemul limbic şi neocortex ar exista foarte puţine legături. Afectele şi intelectul s-ar afla în doi creieri diferiţi, acesta fiind motivul pentru care ne controlăm atât de greu afectele cu ajutorul intelectului.

Lucrările lui MacLean despre creier au devenit foarte populare şi aveau avantajul că puteau fi înţelese foarte uşor. La fel cum, de două mii de ani, filosofii au făcut distincţia între instinctele animalice, sentimentele mai înalte şi raţiunea umană, dublată de şiretenie, tot astfel procedează şi MacLean, când împarte cu relativă uşurinţă creierul în trei regiuni. Problema este că teoria lui MacLean, inclusă şi astăzi în destule manuale şcolare, este greşită. Nu există trei creieri care funcţionează independent unul faţă de celălalt! Nici reprezentarea curentă conform căreia cei trei creieri s-au format în procesul de evoluţie de la reptilă la om nu este întocmai corectă. Şi aceasta deoarece şi reptilele au un sistem limbic destul de asemănător celui întâlnit la om. Reptilele au şi un creier terminal, o variantă modestă a neocortexului întâlnit la mamifere. Cel mai important lucru este însă acela că între trunchiul cerebral, creierul intermediar, creierul mic şi creierul mare legăturile sunt foarte strânse. Aceste părţi nu sunt, pur şi simplu, aşezate unele peste altele, aşa cum arăta MacLean. Legătura foarte strânsă între regiunile creierului este

deosebit de importantă deoarece doar ea explică modul în care funcţionează sentimentele, dorinţele şi gândirea noastră.

Multe dintre supoziţiile formulate de către specialiştii în neuroştiinţă în ultima sută de ani au avut doar o validitate limitată. De fapt, fiziologul francez Jean Pierre Marie Flourens (ulterior un adversar înverşunat al lui Darwin) a descoperit deja în anii ‘20 ai secolului al XIX-lea că în creier există numeroase conexiuni. El secţionase creierul a diferite animale supuse experienţelor, cum ar fi găini şi porumbei, pentru a vedea ce funcţii încetau după aceea. Spre uimirea sa, a descoperit că nu era vorba despre încetarea unor funcţii individuale, ci despre acelea care deveniseră mai puţin bune. Totul arăta ca în cazul computerului HAL din filmul lui Stanley Kubrick, *Odyseea spaţială 2001*, care la fiecare deconectare de la energia electrică, funcţionează mai lent, dar rămâne la fel de inteligent. Fluorens şi-a dat seama că acea reprezentare asupra regiunilor creierului conform căreia se ocupă doar de anumite capacităţi, cum ar fi capacitatea de calcul, de vorbire, de gândire, sau memoria, era incorectă. El a exagerat în sensul opus, arătând că, în creier, totul răspunde de tot. Tocmai de aceea generaţia de după Flourens şi anterioară lui Ramón y Cajal s-a ocupat mai ales de cercetarea şi împărţirea regiunilor şi centrilor creierului în raport cu funcţiile îndeplinite. Toţi cei ce se respectau făceau un atlas al creierului. Cele mai spectaculoase descoperiri au fost făcute de anatomistul francez Paul Broca şi de neurologul german Carl Wernicke, deoarece ei au descoperit, independent unul faţă de celălalt, cei doi centri ai vorbirii la om. În 1861 a fost descoperită *zona Broca*, o zonă a creierului responsabilă pentru articularea sunetelor, iar în 1874 a fost descoperită *zona Wernicke*, responsabilă pentru înţelegerea vorbirii.

În prezent, creierul este împărţit în trunchiul cerebral, creierul intermediar, creierul mic şi creierul mare. *Trunchiul cerebral* constituie secţiunea inferioară a creierului, situată în zona mediană a capului, şi este format din mezencefal, punte şi mielencefal (prelungire a măduvei spinării). *Trunchiul cerebral* interconectează senzaţiile şi coordonează toate secvenţele de mişcări automate, de pildă bătăile inimii, respiraţia, metabolismul, precum şi reflexele, cum ar fi clipitul, înghiţitul, tusea. *Creierul intermediar* este o secţiune destul de mică a creierului, situată deasupra trunchiului cerebral. Creierul intermediar este format din partea superioară a talamusului, din hipotalamus, subtalamus şi epitalamus. Rolul său este acela de transmiţător, dar şi acela de cenzor emoţional. El receptează senzaţiile şi le transmite mai departe, către creierul mare. Fiind un sistem sensibil de nervi şi hormoni, creierul intermediar coordonează somnul şi starea de veghe, senzaţiile de durere, temperatura corpului, dar şi pulsiunile, de exemplu comportamentul sexual. *Creierul mic* are un rol important în ceea ce priveşte capacitatea de

mişcare şi învăţarea motorie. În cazul altor vertebrate, creierul mic este mai dezvoltat decât la om, mai ales la peşti, ale căror mişcări, din anumite puncte de vedere par a fi mai complexe în comparaţie cu cele ale omului. În cazul nostru, al oamenilor, creierul mic preia şi sarcini legate de fenomenele cognitive, de vorbire, de abilităţile sociale, de memorie, care au loc inconştient. *Creierul mare* se situează deasupra celorlalte trei regiuni ale creierului, la om fiind de trei ori mai mare decât toate celelalte regiuni, luate împreună. Creierul mare se poate împărţi în numeroase secţiuni, care pot fi ordonate în unele mai „simple“, senzoriale, şi în altele mai „evoluate“, asociative. Toate performanţele intelectuale depind de *cortexul asociativ*, dar nu numai de acesta.

Capacitatea creierului nostru depinde de experienţele pe care le trăim. Lucrul acesta îl ştia şi Immanuel Kant, când a scris introducerea la ediţia a doua a celei mai cunoscute scrieri ale sale, *Critica raţiunii pure*. În respectiva introducere el afirmă: „Nu încape nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa, căci prin ce altceva ar putea fi deşteptată spre funcţionare facultatea noastră de cunoaştere, dacă nu prin obiecte care exercită influenţe asupra simţurilor noastre şi care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mişcare activitatea noastră intelectuală pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaştere care se numeşte experienţă?“[6] Atenţia joacă un rol determinant în ceea ce priveşte senzaţiile şi gândirea noastră, la fel cum fenomenul se produce şi invers, adică senzaţiile şi gândirea determină atenţia. Oamenii pot face pe rând o singură operaţiune, chiar dacă uneori într-o succesiune mai rapidă. Chiar şi aşa-numitul „multitasking“ nu implică faptul că omul se poate concentra asupra mai multor lucruri simultan, ci doar că poate trece foarte rapid de la un lucru la altul. Din acest punct de vedere, spectrul atenţiei noastre este mult limitat şi aceasta nu numai pornind de la posibilităţile noastre biologice de percepţie, ci şi datorită capacităţilor noastre limitate. Pe cât de corectă este afirmaţia conform căreia omul foloseşte doar o parte din celulele nervoase aflate în creier, pe atât de greu este să creştem această proporţie. O anumită activitate a creierului ne solicită toată atenţia, astfel încât trecerea la altceva se face întotdeauna pe seama limitării acelei activităţi. Fiul meu, Oskar, are patru ani şi este foarte interesat de animale. El poate enumera fără nici o problemă mai multe specii de dinozaur şi poate deosebi focile de morse, dar îi este foarte greu să îmbrace un tricou. Nu numărul celulelor nervoase, ci anvergura atenţiei noastre ne limitează capacitatea de învăţare.

Până acum ştim destul de vag cum este constituită atenţia şi ce se petrece din punct de vedere neurochimic atunci când învăţăm ceva. Faptul că

am descoperit câteva procese elementare care au loc în creier şi funcţia diferitelor regiuni ale acestuia se datorează progresului tehnologic. Ramón y Cajal mai trăia în 1929, când psihiatrul german Hans Berger a pus la punct electroencefalografia (EEG). Exista, în sfârşit, posibilitatea măsurării intensităţii impulsurilor electrice din creier. În anii ‘50 s-au adus îmbunătăţiri electrozilor. Cu ajutorul microelectrozilor sensibili, domeniul de măsurare a devenit atât de exact, încât a permis observarea activităţii neuronilor. Următorul pas a fost cercetarea câmpurilor magnetice. La fel cum se întâmplă în cazul tuturor impulsurilor electrice, şi cele din creier formează un câmp magnetic. Începând din anii ‘60 există senzori sensibili ce măsoară câmpurile magnetice şi determină impulsurile electrice de la nivelul creierului. Magnetoencefalografia (MEG) indică zonele cu activitate intensă ale creierului. În anii ‘70 şi ‘80 au fost descoperite noi metode pentru măsurarea fenomenelor neurochimice înregistrate la nivelul creierului. Începând din anii ‘90, neuroştiinţa dispune de imagini color ale creierului. În prezent, aşa-numita „imagistică“ din care fac parte metode precum tomografia computerizată cu raze Röntgen şi imagistica prin rezonanţă magnetică nucleară (scanerele RMN), oferă imagini fantastice ale proceselor care au loc în creier. Dacă în trecut nu era posibilă decât prezentarea fenomenelor electrice sau chimice, noile metode măsoară fluxul sangvin şi oferă imagini de cea mai bună calitate. Dezlegarea misterelor sistemului limbic, determinarea sediului emoţiilor şi senzaţiilor au devenit pentru prima oară subiecte de cercetare.

Numeroşi specialişti în domeniul neuroştiinţei sunt atât de entuziasmaţi de noile posibilităţi, încât cred că, mai devreme sau mai târziu, filosofia şi poate chiar psihologia vor deveni inutile. Cercetătorul William Calvin de la Universitatea Washington, din Seattle a găsit în acest sens o imagine potrivită, referindu-se la „visul intendentului“. Calvin arată că intendentul nu se simte bine în cămăruţa lui întunecoasă, de la subsol. El îşi doreşte cel mai mult să stea sus, în mansarda luminoasă. Aşa li se întâmplă şi acelor specialişti în neuroştiinţă, care şi-ar dori să treacă de la celulele şi proteinele din creier direct la filosofie. Distanţa de la proteine la raţiune este, însă, enormă. Chiar dacă cercetarea în acest domeniu este pe drumul cel bun cu privire la descifrarea centrilor şi funcţiilor creierului, mecanismul care generează spiritul, simţul comun şi raţiunea nu este cunoscut încă. În prezent ştim, oricum, mai exact ceea ce nu ştim decât ceea ce ştim. Cu cât învăţăm mai multe lucruri despre creier, cu atât ni se pare mai complicat.

Cele mai mari enigme le provoacă aspectele de ordin personal ale conştiinţei, trăirile noastre cu totul subiective. De ce suntem afectaţi într-un fel sau altul de anumite senzaţii, aceasta este încă marea noastră enigmă.

Senzaţiile şi pasiunile nu se pot explica prin cunoştinţele generale din neurochimie. Nici aparatele de măsură şi nici discuţiile cu psihologul nu duc la găsirea răspunsurilor legate de senzaţii şi pasiuni. Când Louis Armstrong a fost întrebat ce este jazzul, a dat un răspuns cât se poate de potrivit: „Dacă simţi nevoia să pui întrebarea asta, n-ai să-l înţelegi niciodată!“ Trăirile subiective sunt şi rămân inaccesibile. La o tomografie cu scanerul RMN se observă cum, în timp ce ascult jazz, anumiţi centri emoţionali din creierul meu primesc mai mult sânge, dar nu se observă *cum anume* şi *de ce*.

Cu toate acestea, neuroştiinţa este considerată în prezent acea disciplină care are legătură cu fundamentele cunoaşterii noastre şi ale conştiinţei de sine. Motivele sunt evidente. În comparaţie cu filosofia, rezultatele neuroştiinţei par mai interesante în prezent. Întrebarea, însă, este aceea dacă ne folosesc la ceva aceste rezultate în absenţa filosofiei. Oricum, cercetarea creierului reprezintă un domeniu deosebit de ciudat. De fapt, creierul uman încearcă să descopere ceva despre creierul uman. Aceasta înseamnă că un sistem încearcă să se înţeleagă pe sine însuşi. Astfel, creierul este atât subiectul, cât şi obiectul cercetării – o situaţie precară. Oare specialiştii în neuroştiinţă nu fac cu alte metode exact ce încearcă filosofii de 2 000 de ani, adică să gândească pentru a explica propria gândire? Multă vreme, singura metodă de cercetare a spiritului uman a constituit-o întemeierea de sine prin gândire şi, când era posibil, observarea acestui fapt în procesul gândirii. Punctul culminant a fost, din perspectivă modernă, în urmă cu aproape 400 de ani, într-o seară de iarnă, pe care merită să ne-o amintim…

6 Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. Nicolae Bogdasan şi Elena Moisuc, Ed. IRI, Bucureşti, 1998, p. 49 (n. red.)

ULM

O SEARĂ DE IARNĂ DIN TIMPUL RĂZBOIULUI DE TREIZECI DE ANI DE UNDE ŞTIU CINE SUNT?

Scena are în sine ceva intim. Soba de teracotă este mare. Lângă ea se află un bărbat în vârstă de douăzeci şi trei de ani, îmbrăcat cu mantaua de iarnă a unui soldat imperial. Chipul ni-l putem imagina cu uşurinţă, pornind de la o pictură realizată ceva mai târziu de către marele portretist olandez Frans Hals. Ochii bărbatului sunt negri, unul dintre ei este apos, ca al lui Karl Dall, are gura mare şi buze subţiri, un zâmbet abia schiţat, câteva fire de barbă şi părul negru, lung până la umeri. Chipul îi trădează în egală măsură melancolia, inteligenţa şi, într-un anume sens, apăsarea. Pe cât sunt de clare trăsăturile feţei lui, pe atât de neclar este decorul. De fapt – aşa scrie bărbatul –, el nu se află lângă sobă, ci *în* ea. Pornind de la această mărturie, ne putem închipui multe lucruri, şi acest cuvânt neînsemnat, *în*, a stârnit numeroase discuţii. Bărbatul se referea, poate, la faptul că era într-o baie sau într-o saună, destul de numeroase la acea vreme? Atunci de ce este îmbrăcat? Poate că soba era atât de mare, încât şi-a luat un scaun şi s-a aşezat la gura ei? Mai plauzibil este, însă, faptul că bărbatul a denumit încăperea în care se afla „sobă“ pentru că îl ocrotea de frig. Afară e ger. Este o zi de iarnă din anul 1619 şi scena are loc în odaia unei case ţărăneşti, situate în apropiere de Ulm. Dar să-l lăsăm pe bărbatul cu pricina să istorisească el singur: „Eram pe atunci în Germania, unde mă duseseră nişte războaie interminabile şi, cum mă întorceam spre armată la înmormântarea împăratului, începutul iernii mă reţinu într-un cartier unde, negăsind nici o societate care să mă distreze şi neavând, din fericire, nici o grijă sau pasiune care să mă tulbure, stam ziua întreagă singur, închis într-o cameră unde aveam tot răgazul de a mă întreţine cu gândurile mele (…).“[7]

Bărbatul amintit avea un scop foarte ambiţios atunci când se întreţinea cu gândurile sale. În timp ce izbucneşte Războiul de Treizeci de Ani, care avea să transforme întreaga Europă Centrală într-un morman de cenuşă, el îşi

doreşte linişte, ordine şi claritate. Doreşte să ştie cât mai multe despre sine şi despre lume. Prima regulă pe care o stabileşte este aceea de a nu lua drept adevărat nimic din ceea ce nu este clar şi distinct şi se îndoieşte de orice lucru supus îndoielii. Nu te poţi bizui pe văz, dar nici pe celelalte simţuri, astfel încât te poţi înşela foarte uşor. Îndoindu-se de toate, a mers mai departe cu raţionamentul său. Nici în gândire nu ne putem încrede fără o examinare prealabilă. Oare nu era posibil să ne influenţeze un geniu rău care să ne ducă la concluzii greşite? Dar oare, nu există nimic de care să nu mă pot îndoi? Dacă mă îndoiesc de toate, nu mă pot îndoi de faptul că mă îndoiesc şi că eu sunt cel care se îndoieşte. Şi dacă eu ştiu că *eu* mă îndoiesc în timp ce mă îndoiesc, atunci trebuie să *gândesc* faptul că mă îndoiesc. Există, deci, o certitudine absolută, un principiu prim, care le precedă pe toate celelalte: *Cogito, ergo sum*, „gândesc, deci exist“. Focul din sobă nu se stinsese încă în momentul în care bărbatul gândise şi rostise această frază, dar filosofia nu mai avea să fie la fel.

Cine era acest bărbat, care a revoluţionat filosofia într-o seară de iarnă, la începutul Războiului de Treizeci de Ani? Numele lui este René Descartes. Provenea dintr-o familie de aristocraţi. Tatăl lui era consilier în Parlamentul din Rennes, Bretagne. Mama lui moare în 1597, la un an după venirea lui pe lume, şi de aceea îşi va petrece copilăria la o bunică. La vârsta de opt ani merge la un colegiu iezuit, lucru care nu îi aduce deloc bucurie, dar când iese de pe băncile colegiului, la vârsta de şaisprezece ani, dispune de o solidă pregătire în limbile clasice şi matematică. Tânărul înzestrat studiază dreptul la Poitiers şi, imediat după aceea, se înscrie la o Academie din Paris pentru tineri aristocraţi, pentru a recupera tot ceea ce ratase până atunci din micile plăceri ale vieţii. Învaţă scrimă, învaţă să danseze, să călărească, deprinde bunele maniere şi alte lucruri indispensabile, dar habar nu are ce-ar putea face cu toate acele cunoştinţe (abia două decenii mai târziu se va putea folosi de una dintre artele deprinse în academie, când îşi ucide adversarul, într-un duel). La vârsta de douăzeci şi doi de ani, din spirit de aventură, intră în serviciul principelui olandez Moritz de Orania. În perioada respectivă învaţă mult, orientându-se asupra ştiinţelor naturii. În schimb, despre viaţa de militar are o părere proastă. Călătoreşte fără ţintă prin Danemarca şi Germania, mai intră o dată în rândurile armatei, de data aceasta sub comanda ducelui Maximilian de Bavaria. Ia parte la cucerirea oraşului Praga, unde vizitează laboratorul astronomului Johannes Kepler. Îi este limpede ce doreşte să devină: un deschizător de drumuri, o persoană care aduce lumină în întunericul ştiinţelor. Visează la o metodă clară, logică şi „universală de cercetare a adevărului“, iar el, Descartes, este menit să o găsească.

În aprilie 1620, Descartes, care are douăzeci şi patru de ani, îl

întâlneşte la Ulm pe matematicianul Johannes Faulhaber. Descartes rezolvă într-o clipită o problemă complicată de matematică în faţa căreia ar fi capitulat cele mai luminate minţi ale vremii, după cum scrie Descartes însuşi, fără prea multă modestie. Este momentul în care avea să devină bărbatul care poate găsi o rezolvare simplă şi inteligentă oricărei probleme. La un an după meditaţia în odaia casei ţărăneşti, abandonează viaţa de militar, care nu îi plăcea, pleacă la Loretto şi călătoreşte în Germania, Olanda, Elveţia şi Italia.

În 1625 pleacă la Paris şi este primit în cercurile intelectualilor din acest oraş. Este prezent adesea la serate, deşi nu este un oaspete foarte sociabil. După cinci ani părăseşte Parisul şi se îndreaptă spre ţările de Jos, aflate în plină înflorire. Aici domneşte cea mai mare libertate spirituală şi religioasă din Europa, iar Descartes vrea să profite de această situaţie pentru a scrie marea operă pe care o pregătea de mult timp. Viaţa lui socială are de suferit, singura lui formă de comunicare cu lumea exterioară fiind schimbul de scrisori, purtat mai ales cu diverse doamne. Se concentrează exclusiv asupra *Tratatului despre lume*, dar cartea nu va fi tipărită niciodată. În 1633 află despre soarta colegului său italian, Galileo Galilei, care s-a văzut nevoit să retracteze în faţa Inchiziţiei tot ce adusese nou în lumea ştiinţelor naturii, mai cu seamă concepţia lui despre cosmos şi despre lume. Biserica Catolică este un duşman de temut, chiar şi pentru un om ca Descartes, care crede în Dumnezeu, dar într-un Dumnezeu relativ abstract, despre care încearcă să demonstreze că este principiul suprem. Deşi în ţările de Jos gradul de toleranţă este mai mare decât în Italia sau în Franţa, Descartes se dovedeşte a fi un om prudent şi îşi schimbă frecvent domiciliul. Scrie lucrări de geometrie, algebră şi fizică şi îşi face un renume excelent ca matematician. Abia în 1637 publică lucrarea despre jocul său intelectual, încercat cu optsprezece ani în urmă, unde reduce lumea la o odaie încălzită cu o sobă, şi care cuprinde celebra formulă „Gândesc, deci exist.“ Este o cărticică subţire, adresată marelui public, intitulată *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine raţiunea şi de a căuta adevărul în ştiinţe*. Din motive de siguranţă, lucrarea apare anonim, dar se află repede cine este autorul. Descartes se bucură de o mare faimă, dar aroganţa lui şi neîncrederea profundă îl fac să fie sensibil la orice fel de critică. Următoarele sale scrieri, foarte asemănătoare din punct de vedere ideatic cu lucrarea amintită, provoacă anumite obiecţii în cercurile pe care le frecventează la Leiden şi Utrecht. Neîncrederea lui Descartes se transformă în paranoia.

Se gândeşte în mai multe rânduri să plece în Anglia, face călătorii scurte în Franţa şi, în 1649, dă curs invitaţiei făcute de o persoană cu care coresponda. Este vorba despre regina Suediei, Christina, dar şederea în frigurosul Stockholm îl va costa viaţa. Regina doreşte să ia lecţii de dimineaţă,

într-o cameră neîncălzită, iar în februarie 1650, Descartes, care are cincizeci şi trei de ani, face pneumonie.

Ce a realizat Descartes? În primul rând, a introdus o metodă: să acceptăm ca adevărat doar ceea ce poate fi demonstrat printr-o argumentare graduală şi completă. El a făcut din „eu“ centrul filosofiei. Dacă filosofii de dinaintea lui încercaseră să afle cum este lumea „în sine“, Descartes alesese o cu totul altă abordare. Pot afla cum este lumea „în sine“ doar dacă văd cum se prezintă ea în *gândirea* mea. Tot ceea ce ştiu despre lume, nu ştiu în urma unei priviri de ansamblu, ci numai şi numai prin gândirea din mintea mea. Iată de ce, Friedrich Nietzsche avea să-l numească mai târziu pe Descartes „înaintaşul revoluţiei, care a făcut din raţiune singura autoritate.“

Descartes dăduse un răspuns la întrebarea „De unde ştiu cine sunt?“ – ştiu acest lucru datorită gândirii mele! Acest răspuns a fost mai bun decât toate răspunsurile date până atunci la respectiva întrebare, chiar dacă Sfântul Augustin avusese o formulare asemănătoare în secolul al IV-lea. Aşa cum avea să se dovedească mai târziu, argumentarea lui Descartes are câteva puncte slabe. Formula pe care a propus-o nu este atât de solidă precum a crezut el. Pentru a-mi exprima îndoiala în legătură cu tot ceea ce există pe lumea asta, am nevoie de un *limbaj* bine pus la punct. În legătură cu limbajul, Descartes nu are încă nici un fel de îndoieli. Se foloseşte de el, fără să presupună că, prin cuvinte, propoziţii şi gramatică, putem ajunge la concluzii greşite. Unii filosofi au criticat faptul că Descartes nu face distincţie între *intelect* şi *raţiune*.

Oare ceea ce se poate înţelege este şi raţional? Oare aici nu se face confuzia între două sensuri diferite? A treia obiecţie vizează faptul că Descartes face eforturi pentru a înţelege gândirea, dar nu se apleacă prea mult asupra a ceea ce înseamnă „a fi“.

Tocmai acesta este punctul asupra căruia merita insistat mai mult. Descartes a fost un filosof cu foarte mare influenţă, poate filosoful cu cea mai mare influenţă din toate timpurile. Deşi ideile lui au fost întâmpinate la început cu ostilitate, Descartes a devenit un deschizător de drumuri în privinţa cercetărilor despre corp, creier şi spirit. Pe cât de puternică era dorinţa sa de a examina gândirea, pe atât de redus era, privind retrospectiv, interesul său faţă de corp. Corpul este numai o povară atârnată de cap! Cu detaşare rece, „mecanicul spiritului“ le comunică cititorilor săi că trupul tuturor vieţuitoarelor este o maşinărie cu membre, un automat sau un ceasornic. Organele din corp funcţionează ca automatele din grădinile cu instalaţii hidraulice din secolul al XVII-lea. Nervii sunt ca nişte conducte pentru apă, cavităţile din creier sunt ca nişte rezervoare, muşchii sunt asemănători unor resorturi mecanice, iar respiraţia este comparată cu mişcările din interiorul

unui ceas. Şi toate aceste fenomene sunt controlate de un omuleţ din creier: glanda pineală. Ultima modă în ştiinţele naturii era aceea de a prezenta corpul uman ca pe un mecanism, iar Descartes se încadrează în respectivul curent. Se poate spune că el a devenit peste noapte cel mai însemnat ideolog a unei noi viziuni în ceea ce priveşte corpul şi, faţă de criticii săi, mai ales din sânul Bisericii, el se putea considera un om modern, un progresist. Dacă Descartes ar fi trăit în timpurile noastre, ar fi fost cu siguranţă un pionier în domeniul inteligenţei artificiale sau un renumit specialist în domeniul neuroştiinţei.

De aceea, este deosebit de interesant să ne întrebăm ce părere ar fi avut în prezent Descartes despre relaţia existentă între spirit şi trup. Ce i-ar spune alter ego-ului său de acum 400 de ani, dacă acesta s-ar retrage iarăşi undeva pentru a medita, pentru a căuta, în chip clar şi simplu, certitudinea ultimă despre om şi lume?

Primăvara lui 2007. Un bungalou din lemn, vopsit în alb, cu o grădină mare şi cu un gazon minunat, situat în apropiere de Boston. Aici locuieşte René Descartes junior, specialist în neuroşiinţă. Se află în living, în apropierea şemineului. Are o ţinută lejeră: pantaloni din catifea reiată, cămaşă în carouri şi un pulover tricotat. Tolănit pe canapea, povesteşte:

„Mă aflu în SUA, pentru că aici m-a adus cariera, asta după ce am fost în Franţa şi în Olanda. Tocmai m-am întors de la un simpozion, care a avut loc la Institutul Naţional de Sănătate din New York. Semestrul nu a început încă, aşa că, din fericire, nu sunt ocupat cu prelegerile şi examenele. Acum simt nevoia să mă întreţin cu gândurile mele. Şi pentru că am hotărât să mă îndoiesc de orice lucru care nu este clar şi distinct şi nu poate fi cercetat şi reprezentat până la capăt, întrucât acesta este singurul drum care conduce la adevăr, mă văd nevoit să mă îndoiesc de toate certitudinile false, pe care filosofia le-a introdus în lume fără să le verifice. Să începem cu separarea total neavenită a spiritului faţă de corp, pe care nu alter ego-ul meu de odinioară a inventat-o, dar pe care a ancorat-o adânc şi radical în filosofie. Singurul adevăr valid este că spiritul şi corpul nu se pot separa! Cei care încearcă să separe în creier spiritul de corp nu vor ajunge niciodată la o concluzie validă. Creierul nu este o componentă hardware, înzestrată cu spirit pe post de software, ci spiritul şi trupul colaborează într-un mod complicat. Sintagma „Gândesc, deci exist“, chiar dacă este atât de celebră, are din păcate o conotaţie deranjantă. Ea nu-mi spune doar că eu, numai cu ajutorul gândirii, ajung să mă cunosc, pe mine şi fiinţa mea. Ea sugerează, de asemenea, că gândirea şi conştiinţa gândirii reprezintă temeiul existenţei. Şi pentru că gândirea trebuie să fie separată de corp, sintagma subliniază separarea radicală dintre spirit şi corpul biologic. Nici un specialist în neuroştiinţă nu mai poate subscrie la cuvintele pe care le-a aşternut odinioară alter ego-ul meu

pe hârtie: „De aici am tras concluzia că sunt o substanţă a cărei esenţă şi natură este de a cugeta şi care, pentru a exista nu are nevoie de nici un loc, nici nu depinde de vreun lucru material; aşa că, acest eu, adică sufletul, prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime deosebit de corp şi mai uşor de recunoscut decât corpul. Chiar dacă acesta (corpul) n-ar exista deloc, sufletul ar rămâne tot ceea ce este.“[8] Dacă lucrurile ar sta astfel, atunci spiritul ar fi un spectru într-o maşină, dar acest raţionament este fals. Nu există un loc izolat şi separat în creier care să se cheme „spirit“. Această situaţie ar fi la fel de lipsită de sens ca aceea în care ar exista un loc numit „universitate“ şi care ar exista independent faţă de clădiri, străzi, spaţii verzi şi oameni.

În domeniul neuroştiinţei se ştie că nici senzaţiile, nici activităţile de natură intelectuală nu pot fi separate de structura şi de modul de funcţionare a organismului biologic. Dacă separarea ar fi posibilă, specialiştii în neuroştiinţă ar rămâne fără slujbă. Nu ar trebui să cerceteze diferitele regiuni ale creierului, nu ar trebui să marcheze legăturile electrice şi nu ar trebui să denumească substanţe chimice pentru că nimic din toate aceste lucruri nu ar avea vreo legătură cu spiritul. Bineînţeles că spiritul nu se poate circumscrie cu uşurinţă. Nu este suficient să marchezi o anumită zonă a creierului şi să faci o listă cu substanţe, pentru ca apoi să spui: „Acesta este spiritul omenesc“. Conştiinţa umană reprezintă interacţiunea dintre corp şi experienţele acestuia cu mediul înconjurător. Pentru a înţelege spiritul, nu este suficient numai să-l situăm în creier (şi nu într-un spaţiu lipsit de corp, ca la Descartes), ci trebuie să învăţăm să-l înţelegem cu întregul nostru organism. Simţurile noastre, nervii şi neuronii noştri interacţionează cu mediul înconjurător, cu ceea ce vedem, auzim, mirosim, gustăm şi simţim. La întrebarea „De unde ştiu cine sunt?“ se poate răspunde în felul următor: „Eu ştiu cine sunt pentru că simţurile mele trimit semnale către celulele nervoase din creier, unde sunt prelucrate şi răspândite prin intermediul unor circuite complexe, atât de complexe, încât rezultă o serie de fenomene minunat de complicate şi abstracte precum cunoaşterea, gândirea mea şi imaginea pe care o am despre propria mea existenţă.“

Atât despre specialistul în neuroştiinţă, care trăieşte în zilele noastre la Boston. Înaintaşul său din vremea Războiului de Treizeci de Ani mai are un atu. Specialistul în neuroştiinţă a răspuns într-adevăr la întrebarea „De unde ştiu cine sunt?“ Pentru a constata cum funcţionează creierul meu, pentru a putea descrie în ce mod simţurile mele şi celulele nervoase reflectă o imagine despre mine, trebuie să gândesc mai întâi aceste gânduri. Toate aceste lucruri, oricât de reale, sunt mai întâi gânduri şi reprezentări, pe care le creez *în cap*! Dacă privim din acest punct de vedere, sintagma „Gândesc, deci exist“ are o doză de realitate. Ea nu trebuie înţeleasă în sensul că gândirea constituie

existenţa, că aceasta din urmă provine din gândire. Această abordare este falsă. Dacă afirm, însă, că doar gândirea îmi poate oferi o *reprezentare* despre mine însumi, atunci sintagma carteziană este corectă.

Există, deci, două abordări cu totul diferite despre existenţa mea. Pot începe cu gândirea şi mă pot întreba de unde provin certitudinile mele. Aceasta este calea abordată de Descartes şi de filosofia modernă, care a dus mai departe observarea sinelui, încurajând astfel o perspectivă reflexivă, ce a sprijinit şi a validat toate judecăţile despre lume pornind de la originile lor *subiective*. Ca teorie ştiinţifică a cunoaşterii, această cale a ajuns la capăt. Nu se mai poate descoperi aproape nimic nou. În cadrul celei de-a doua abordări, omul este observat ca şi cum observatorul însuşi, precum şi percepţiile personale şi gândurile acestuia nu ar mai avea nici o importanţă. Aceasta este calea adoptată de ştiinţele moderne ale naturii. Este vorba mai puţin de reflecţie, dar această abordare câştigă din ce în ce mai mult teren. Tipurile de cunoaştere oferite de cele două abordări nu ar putea fi mai diferite.

Pentru numeroşi specialişti în neuroştiinţă, cercetarea creierului este singura cale de acces către spirit. Ceea ce era pe vremuri filosofie avea să devină neurobiologie. Dacă omul doreşte să afle cine este, trebuie să înveţe să îşi înţeleagă creierul. Neuroştiinţa înlocuieşte speculaţiile despre simţurile, gândirea şi acţiunea oamenilor prin cercetare pragmatică. În ciuda acestui fapt, există numeroşi specialişti în neuroştiinţă care omit că nici ei nu se află pe calea spre un adevăr absolut. Fiecare dintre ştiinţele naturii este un produs al spiritului uman, pe care respectivele ştiinţe doresc să-l cerceteze cu mijloace proprii. Capacitatea de cunoaştere a spiritului uman se află în strânsă legătură cu necesităţile de adaptare care apar în cursul evoluţiei. Creierul nostru este aşa cum îl ştim astăzi pentru că s-a impus în procesul evoluţiei. Rolul pe care îl avea în pădurea tropicală şi în savană nu era acela de a asigura o cunoaştere obiectivă a lumii. Aşadar, să nu ne mirăm că el nu este adaptat în mod optim pentru un astfel de rol.

În cazul în care conştiinţa nu ar fi formată conform principiului obiectivităţii absolute, omul ar recunoaşte doar ceea ce i-ar permite aparatul cognitiv apărut în procesul evoluţiei implicat de concurenţă. Toate abordările ştiinţelor naturii sunt tributare capacităţii de cunoaştere a omului. Dacă ele nu ar fi dependente de această capacitate, nu s-ar face progrese în domeniul ştiinţelor naturii, nu ar exista contradicţii şi nu s-ar aduce îndreptări. Nici criteriile cercetării, cum ar fi libertatea de a contesta, repetabilitatea, semnificaţia nu sunt autonome, ci corespund capacităţii de cunoaştere la un anumit moment şi la un anumit nivel al cunoaşterii. Constatăm că anumite lucruri în legătură cu care naturaliştii de acum o sută de ani erau absolut siguri nu mai sunt valabile în prezent. De ce peste o sută de ani situaţia ar trebui să

fie altfel?

Din acest motiv, filosofii sunt încă îndreptăţiţi să înceapă cu eul gânditor, care descifrează treptat lumea. Din acest punct de vedere, Descartes a rămas la fel de modern ca în urmă cu patru sute de ani. Cu toate acestea, filosofii ar trebui să-şi dea seama că nu gândesc în absenţa creierului, dar nici exclusiv datorită lui. Creierul gândeşte, şi el produce şi eul meu care gândeşte că gândeşte. Deci… avea Descartes dreptate în momentul în care a folosit cuvântul „eu“? Poate că ar fi trebuit să spună: „Dacă este neîndoielnic faptul că în procesul îndoielii este nevoie de gândire, atunci trebuie să existe *gândirea*“. În loc de „Gândesc, deci exist“, nu ar fi fost mai bine să spună: „Gândurile există“? Cum poate fi definit acest „eu“, care este adus în mod indirect în discuţie?

7 René Descartes, *Discurs asupra metodei*, trad. George Ghidu, Ed. Mondero, Bucureşti, 1999, p. 13 (n. red.)
8 René Descartes, *Discurs asupra metodei*, ed. cit., p. 37 (n. red.)

VIENA

EXPERIENŢA LUI MACH
CINE ESTE „EUL“?

Experienţa acumulată timp de secole se ascunde uneori în note de subsol. De exemplu, cele la care vom face referire în continuare. În 1855, un student la fizică în vârstă de şaptesprezece ani, pe nume Ernst Mach, face o plimbare prin împrejurimile Vienei. El trăieşte o experienţă unică: „Într-o zi însorită, de vară, în timpul vacanţei, am văzut lumea din care făcea parte şi eul meu ca o masă compactă de senzaţii, care avea legătură mai ales cu eul meu. Deşi reflecţia a intervenit abia mai târziu, momentul respectiv a devenit unul decisiv pentru ideile mele.“ Era un fel de experienţă a secolului, lucru pe care studentul nu-l ştia, o experienţă aşternută pe hârtie cincizeci de ani mai târziu, sub forma unei note, în cartea sa Analiza senzaţiilor.

Ernst Mach s-a născut în 1838 (cu şase ani înaintea lui Nietzsche) în Chrlice, localitate situată în acea vreme în Austro-Ungaria şi, în prezent, în Cehia. Familia sa făcea parte din minoritatea germanofonă. Tatăl lui Mach era ţăran, dar pentru că oferea şi lecţii particulare, s-a ocupat îndeaproape de instruirea fiului său. Mach a învăţat şi meseria de tâmplar. Abia la vârsta de cincisprezece ani a ajuns la un gimnaziu, unde avea să-şi ia cu greu bacalaureatul. Tânărul dotat a studiat la Viena matematica şi ştiinţele naturii, luându-şi examenul de licenţă cu o teză despre electricitate. La un an după aceea, avea să devină profesor mai întâi la Graz, apoi la Praga şi, în cele din urmă, la Viena. Este interesat de numeroase domenii, de fapt, îl interesează tot. Predă fizică, matematică, filosofie şi psihologie. Ca fizician, calculează viteza sunetului, care mai târziu îi va purta numele. Se spune, de exemplu, că avioanele supersonice zboară cu viteza Mach 2.

În epoca în care a trăit, Mach se bucura de faimă la Praga şi Viena. A făcut experimente legate de rachete şi de dinamica gazelor. A criticat mereu fizica newtoniană, încurajând astfel apariţia teoriei relativităţii. Albert Einstein s-a considerat fără rezerve unul dintre elevii lui Mach, deşi acesta din urmă nu i-a fost niciodată profesor. Din punct de vedere politic, Mach era un

liberal, atras din ce în ce mai mult de social-democraţie, partidul social-democrat fiind considerat pe vremea aceea un partid radical. În ceea ce priveşte viziunea asupra lumii, Mach a fost un agnostic, care nu a ezitat să intre în polemici chiar cu Biserica. De teoriile lui Mach s-au ocupat fizicieni şi filosofi, tânărul Lenin a scris despre acestea o carte groasă, în timp ce filosofia lui Mach era la modă în rândul intelectualilor ruşi. Psihologia simţurilor a apărut ca disciplină nouă şi în America, influenţând cercetarea în domeniul comportamentului. Chiar dacă a influenţat atâtea domenii, faima de care se bucura s-a diminuat rapid după moarte, survenită în 1916, când Primul Război Mondial zguduie Europa, iar fizica porneşte pe drumuri cu totul noi. În 1970, cei de la NASA îşi aduc aminte de fizicianul aproape uitat, care fusese un pionier în domeniul rachetelor, şi dau unui crater selenar numele său.

Ideile filosofice ale lui Mach au fost radicale. Pentru el avea importanţă doar ce rezulta în urma experienţei sau doar ceea ce putea fi calculat. Astfel, era anulată o mare parte a filosofiei de până atunci. Verificând dacă lucrurile sunt valabile din punct de vedere fizic, Mach a dat celei mai mari părţi a istoriei filosofiei nota patru cu minus. Mach a criticat în special dualismul lui Descartes, deoarece pentru el era clar un singur lucru: senzaţiile pe care le are corpul şi reprezentările pe care le creează spiritul sunt alcătuite din aceeaşi materie.

Aşa cum în timpul acelei experienţe din tinereţe, pe care o avusese într-o zi de vară, Mach descoperise că orice lucru avea legătură cu altul, el avea să contopească dualismul, alcătuit din eu şi lume, în *monism*: tot ceea ce există în lume se compune din aceleaşi elemente. Dacă ele apar în creier, se numesc „senzaţii“, dar acest lucru nu le transformă în ceva deosebit.

Întorsătura demnă de reţinut în cadrul acestei teorii a senzaţiilor o constituie însă moartea eului. Filosofii vorbiseră mai bine de două mii de ani despre „eu“ şi orice om foloseşte termenul „eu“ atunci când se referă la sine. Mach a fost împotriva acestui fapt. Lui îi era greu să spună „eu“ atunci când vorbea despre sine. Ce să fie acest „eu“? Mach era de părere că „Eul nu este o unitate bine determinată, strict delimitată, care nu se modifică.“ Nu există un eu în creierul uman, ci există doar un mănunchi de senzaţii aflate într-o permanentă legătură cu elementele din mediul exterior sau, aşa cum se exprima Mach în glumă: senzaţiile „se plimbă *singure* prin lume“. În albumul de familie al filosofiei cea mai cunoscută dedicaţie dintre toate este: „*Eul nu poate fi salvat*. Conştientizarea acestei situaţii, dar şi teama faţă de ea au dus la cele mai ciudate grozăvii pesimiste şi optimiste, religioase şi filosofice.“

Mach nu a fost primul care a dorit să renunţe la eu sau cel puţin să-i reducă din importanţă, transformându-l în ceva neînsemnat. El a crezut cu trufie că, pentru aşa ceva, era nevoie de un fizician. Acelaşi lucru l-au mai

făcut, însă, un jurist falit şi un comerciant melancolic. Scoţianul David Hume avea douăzeci şi opt de ani în 1739 când a publicat *Tratatul despre natura umană*. Şi Hume căutase fără succes eul, şi aceasta deoarece sufletul şi eul nu sunt obiecte tangibile. Pentru a percepe senzaţiile, noţiunile şi afectele, omul nu are nevoie de eu. Acest eu există oarecum şi independent. Astfel, eul nu era un lucru real, ci o reprezentare printre altele. Singurul lucru la care s-a gândit Hume pentru a „salva“ eul a fost acela că eul ar fi „un mănunchi de senzaţii“, o iluzie, ce-i drept, dar o iluzie necesară, care îi oferă omului senzaţia plăcută (şi indispensabilă?) că deţine un supervizor în creier.

Aşa să stea lucrurile? Este eul o iluzie? Să fie această reprezentare asupra eului pe care o are fiecare om normal despre sine doar o scamatorie care există în creier? Să se fi înşelat oare filosofii occidentali, timp de două mii de ani, în momentul în care au pornit de la un eu care se confruntă cu mai mult sau mai puţin succes cu lucrurile existente în lume? Eul nu este oare cămăruţa de la etajul superior, în care intră şi din care ies toate actele mele raţionale, emoţionale sau de voinţă? Nu este eul acel castel care există când obţin victorii, dar şi când sunt supus înfrângerilor în viaţă? Nu este el oare filmul necenzurat, care îmi garantează că voi rămâne aceeaşi persoană pe parcursul deceniilor? Chiar dacă mă gândesc la Mach şi la Hume, oare cine vă vorbeşte în acest moment, nu eul meu? Şi cine citeşte aceste rânduri dacă nu chiar dumneavoastră, care vă numiţi, fiecare în parte, „eu“?

Să eliberăm odată eul din strânsoarea fizicienilor ciudaţi şi a juriştilor lipsiţi de succes şi să îi întrebăm pe specialişti, de pildă pe psihologi, ce este cu eul. Psihologii dau din cap, se încruntă, se privesc unii pe alţii şi schimbă câteva cuvinte. Se încruntă din nou, dau iarăşi din cap. „Mda, ştiţi“, spune unul dintre ei, „personal nu aş anula cu totul eul, dar colegii mei şi eu nu suntem întru totul hotărâţi în ceea ce priveşte eul. Nu putem considera eul un lucru cert deoarece psihologia este, după cum ştiţi probabil, o ştiinţă a naturii, şi în ştiinţele naturii se consideră a fi real doar ceea ce se poate vedea, auzi sau măsura. Nu se pune problema de aşa ceva în cazul eului. Dacă el există, atunci derivă din ceva, iar domnul Hume are dreptate. Mă întreb doar din ce anume. Dacă derivă din senzaţii, se poate spune că există un eu al senzaţiilor, sau dacă derivă din reprezentări, este oare un eu al ideilor? Nici în acest sens nu putem afirma nimic cu certitudine. Mulţi dintre colegii mei evită să folosească termenul şi vorbesc despre „sine“. Sinele este un fel de centru al voinţei şi judecăţii. În acest sens, trebuie să distingem între conceptul de sine şi senzaţia de sine. Conceptul de sine ne spune cum ne vedem pe noi înşine. Pentru a face acest lucru trebuie să-l introducem pe „I“[9], dar numai ca structură redusă, pentru a-l putea pune faţă-n faţă cu „me“[10]. „I“ acţionează şi „me“ formulează judecăţi. Senzaţia de sine este dovada subiectivă, care îl

pune pe „me“ în faţa lui „I“. Am observat şi am descris sute de mii de oameni, în timpul acestei conversaţii cu sinele propriu, dar, în numele lui William James, cel care a pus la punct teoria pe care v-am prezentat-o, nu ne întrebaţi cum se poate dovedi întregul raţionament. Aşa stau lucrurile şi numai Dumnezeu, Darwin sau poate altcineva ştie de ce.“

Iată ce afirmă psihologul. Bineînţeles că această prezentare este succintă şi că psihologia este un domeniu vast, cu nenumărate şcoli şi teorii. Este, însă, de asemenea, evident că psihologul nu poate răspunde clar şi concis la întrebarea: „Ce este eul?“ Nu ne rămâne decât să ne adresăm specialiştilor în neuroştiinţă, pentru că aceştia şi-au făcut din plin simţită prezenţa pe parcursul ultimilor ani. Se pare că azi, mai mult decât oricând, ei au dreptul să răspundă la întrebarea formulată mai sus. Răspunsul multora (dar nu al tuturor) specialiştilor în neuroştiinţă este „Nu!“ atunci când sunt întrebaţi dacă există eul. „Eul nu există. Nimeni nu a fost sau nu a avut vreodată un eu! Nu există un liant al vieţii interioare. David Hume şi Ernst Mach au avut dreptate: eul este o iluzie!“

Pentru a înţelege răspunsul acestor specialişti, ar trebui să îi întrebăm cum ar trebui să arate eul, astfel încât să fie mulţumiţi şi să afirme: „Da, acesta este eul!“ Le-ar fi oare de folos dacă ar descoperi o regiune, o zonă, un centru al creierului care să controleze sau să producă eul? Poate că nu întru totul deoarece, după ce ar cerceta mecanismele de control ar constata că acest centru, la fel ca toate celelalte centre din creier, nu lucrează independent, ci este legat de celelalte. Ar face cercetări legate de celulele nervoase, de transmiterea impulsurilor electrice şi de reacţiile chimice şi ar conchide: eul nu este nimic altceva decât un mecanism electrochimic complicat. E ca şi când un copil ar demonta o păpuşă vorbitoare şi ar descoperi în ea un mic aparat, de care ar fi dezamăgit.

Se poate spune că bunul-simţ are noroc. Din fericire, nu există un centru al eului. Lucrul acesta este îmbucurător şi nu reprezintă în nici un caz o dezamăgire, cum ar fi tentaţi să creadă specialiştii în neuroştiinţă. Deja în secolul al XIX-lea, bine-cunoscutul anatomist Rudolf Virchow le comunica filosofilor că eul nu există: „Am secţionat mii de cadavre, dar în nici unul dintre ele nu am găsit sufletul“. În această privinţă putem spune (cu totul nereligios), „slavă Domnului!“ pentru că este mult mai bine ca sufletul sau eul să rămână un mister decât să fie descoperit, apoi descompus în mii de bucăţi şi demitizat. Ca să mergem mai departe cu imaginaţia, ne-am putea închipui că neurochirurgii ar fi capabili să îndepărteze pur şi simplu eul în urma unei operaţii.

Ei bine, nu există un centru al eului. Acest lucru nu trebuie să ne mire în ultimă instanţă, pentru că nimeni, în afara lui René Descartes cu glanda lui

pineală, nu a crezut acest lucru. În ultimii două sute de ani, nici un filosof renumit nu a afirmat că eul ar fi o substanţă care s-ar găsi în creier. Cei mai mulţi dintre ei nu au ajuns la o concluzie în ceea ce priveşte eul. De exemplu, Immanuel Kant se referă destul de neclar la eul care ar fi „un obiect al simţului intern“, spre deosebire de „obiectul simţurilor externe“, corpul. Până la urmă, ce trebuie să înţelegem din această afirmaţie deschisă interpretărilor?

Filosofia nu oferă nimic cert în ceea ce priveşte eul. Se merge, oarecum, pe principiul: „Despre eu nu vorbeşti, ci îl ai.“ Să nu ne mire faptul că specialiştii în neuroştiinţă nu pot găsi eul. Ei cercetează creierul într-un anumit mod şi, pornind de la acest fapt, nu pot descoperi eul. În lumea lor nu există un eu care să poată fi marcat pe o hartă a creierului. De aceea eul nu există. El nu face parte dintre acele elemente ale creierului care să poată fi localizate fără greşeală.

Dar, cu toate acestea, nu avem în permanenţă experienţa eului? Pot exista îndoieli asupra acestor trăiri? Nu există, dincolo de orice îndoială, o senzaţie a eului, oricât de volatilă ar putea părea aceasta? Oare nu ar fi posibil ca eul să se întindă peste întreg creierul, chiar peste întregul sistem nervos sau cel puţin peste regiunile esenţiale ale creierului? Nu ar fi posibil ca, din concertul celulelor nervoase din creier, să se nască melodia sinelui, care nu poate fi definită biologic, dar este fără îndoială prezentă la nivel psihic? Aşa cum din descrierea tuturor instrumentelor dintr-o sală de concert nu se naşte o simfonie, nici eul nu poate fi înţeles cu ajutorul metodelor oferite de anatomia creierului. De ce să nu prezentăm şi aşa lucrurile?

Într-o anumită măsură, toate aceste lucruri sunt corecte, dar în neuroştiinţă mai există şi o a doua cale pentru elucidarea problemei eului. Aceasta constă în examinarea persoanelor cu un comportament anormal, a pacienţilor cu diverse tulburări, al căror eu fie nu funcţionează deloc, fie funcţionează doar parţial sau cu funcţiile alterate. Specialistul în neuroştiinţă şi psihologul Oliver Sacks s-a ocupat timp de patruzeci de ani de asemenea persoane. Sacks însuşi este o persoană controversată, despre care se povestesc tot felul de lucruri. În cartea sa *Omul care îşi confunda soţia cu o pălărie* el a descris viaţa şi lumea pacienţilor săi. Este vorba despre oameni cu tulburări ale eului sau, cum îi numeşte Sacks, „călători care ajung în ţări despre a căror existenţă nu am şti nimic dacă nu ar fi ei“. Un muzicolog suferă o leziune uşoară la nivelul emisferei cerebrale stângi şi, din această cauză, este afectat de agnozie vizuală, fapt pentru care nu mai recunoaşte lucrurile din jurul său. Vrea să pună mâna pe pălărie, dar pune mâna pe faţa soţiei lui. Un profesor de muzică mângâie cu tandreţe ceasurile din parcuri deoarece crede că sunt copii, iar o doamnă în vârstă, bolnavă de neurosifilis, devine brusc interesată de bărbaţi mai tineri.

Situaţiile pe care Sacks putea doar să le descrie în urmă cu mai bine de douăzeci de ani au fost examinate din diverse puncte de vedere. Numeroşi specialişti în neuroştiinţă sunt de părere că există diferite forme ale eului. Există un *eu al corpului meu*, care îmi spune că acel corp în care trebuie să trăiesc este cu adevărat corpul meu; există un *eu al situării*, care mă informează asupra locului în care mă aflu la un moment dat; există un *eu al perspectivei*, care mă asigură că mă aflu în centrul lumii cunoscute de mine; *eul trăirilor* îmi transmite că impresiile sensibile şi senzaţiile mele sunt cu adevărat ale mele, şi nu ale altcuiva; există un *eu al statutului de autor şi al controlului*, care îmi arată că eu sunt cel care răspunde de gândurile şi faptele mele; un *eu al autobiografiei* face în aşa fel încât să nu ies din filmul în care joc, cu alte cuvinte să rămân mereu aceeaşi persoană; există apoi un *eu al autoreflecţiei*, care îmi dă posibilitatea să mă gândesc la mine însumi şi să mă implic în acel joc psihologic al lui „I“ şi al lui „me“. Există, în sfârşit *eul moral*, care formează conştiinţa mea, iar aceasta îmi spune ce este bine şi ce este rău.

Toate aceste forme ale eului prezintă tulburări, în sensul că una sau alta dintre ele nu funcţionează cum trebuie, situaţie întâlnită în relatările lui Oliver Sacks. Dacă asupra unor astfel de pacienţi se fac investigaţii apelându-se la metodele care ţin de „imagistică“ (vezi *Cosmosul spiritului*) se pot observa acele zone ale creierului care nu funcţionează normal.

De exemplu, *eul corpului* şi *eul situării* au legătură cu lobul parietal, iar *eul perspectivei* are legătură cu lobul temporal inferior drept. *Eul trăirilor* are şi el legătură cu activitatea lobului temporal inferior drept, dar şi cu nucleul amigdalian cerebral sau cu alţi centri ai sistemului limbic.

Dacă dorim, putem spune că există mai multe euri, dar această afirmaţie oferă doar o reprezentare schematică. Chiar dacă ştim, de pildă, ce gust are fiecare ingredient, nu putem avea de unde şti ce gust va avea mâncarea. Pe cât de clar şi de simplu sunt prezentate aici formele eului, pe atât de complicată este situaţia în creierul nostru. În conştiinţa noastră de zi cu zi, acestea funcţionează aproape nediferenţiat. Sunt ingrediente pe care le simţim rar pe limbă, dar sunt altele pe care le percepem mereu. Şi originea ingredientelor pare a fi diferită. Pe unele putem doar să le simţim, iar pe altele le ştim într-un fel sau altul. În ceea ce priveşte eul perspectivei, sunt puţine lucruri de făcut. El îi este dat fiecărui om normal şi acelaşi lucru se întâmplă cu eul corpului. Cât despre eul autobiografiei, acesta este, fără îndoială, un lucru pe care îl realizez chiar eu şi, astfel, despre care vorbesc. În acest sens, îmi povestesc mie şi altora despre eul meu şi, în acelaşi timp, îl formez. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul eului autoreflecţiei şi, probabil, şi în cazul eului moral (dacă acesta ar exista cu adevărat, dar asupra acestui subiect

vom reveni mai târziu).

Diversele stări ale eului, aşa cum sunt ele văzute de specialiştii în neuroştiinţă, reprezintă o clasificare logică, dar nu trebuie să ne facem iluzii. Este vorba despre structuri care nu pot fi separate cu precizie infinitezimală. Nimeni nu poate demonstra că din toate aceste structuri nu apare o stare mentală generală, pe care unii specialişti în neuroştiinţă o numesc „flux al conştiinţei“. Dar de ce nu se poate vorbi pur şi simplu despre „eu“?

Printre lucrurile ciudate care se întâmplă în domeniul neuroştiinţei, se numără şi acela că unii neurologi neagă existenţa eului, dar fac cercetări asupra modului în care ia naştere acesta. Se întâmplă frecvent ca, în laborator, eul să fie duşmanul preferat, a cărui existenţă trebuie postulată, pentru ca apoi să se poată lupta împotriva lui. Cam aşa au putut cercetătorii să arate cum se formează personalitatea, deci şi eul. Sistemul limbic apare deja în stadiul incipient al existenţei embrionului. După naştere, creierul intră în contact cu lumea exterioară şi este revoluţionat încă o dată. Structurile creierului se adaptează, numărul celulelor nervoase se reduce şi, în acelaşi timp, se formează învelişul conductorilor. Între 18 şi 24 de luni se formează „senzaţia eului“. Este momentul în care copiii se recunosc, atunci când se văd în fotografii. Mai târziu, ia naştere „persoana“ socială şi juridică, adică eul ca parte a societăţii, care acţionează mai mult sau mai puţin responsabil. Unele dintre aceste abilităţi şi competenţe se dezvoltă în creier abia în timpul pubertăţii şi după aceea. Toate aceste lucruri explică dezvoltarea personalităţii şi sunt legate indisolubil de senzaţia eului. Oamenii se referă la ei înşişi ca la un „eu“. Numeroşi oameni de ştiinţă apreciază că aproximativ jumătate din tot ceea ce înseamnă dezvoltarea personalităţii se leagă de abilităţile înnăscute şi doar 30–40% are legătură cu experienţele şi trăirile revenite între 0 şi 5 ani. Şi numai 20–30% este ponderea educaţiei primite ulterior acasă şi la şcoală.

Demitizarea eului implică anumite probleme. În momentul în care Copernic a demonstrat că Pământul se învârte în jurul Soarelui, a mai descoperit un lucru: concepţia conform căreia Pământul se află în centrul universului este falsă. În momentul în care Darwin a arătat că toate vieţuitoarele se trag din strămoşi primitivi şi că omul nu face excepţie în acest sens, a mai scos în evidenţă un lucru: concepţia conform căreia omul este o creatură excepţională a lui Dumnezeu este falsă. Dacă, în prezent, specialiştii în neuroştiinţă ar dori să anuleze eul, nu ar descoperi nimic nou. Nu se respinge vechea idee, potrivit căreia omul ar avea din punct de vedere spiritual un supervizor, care se numeşte „eu“. Acest eu este complicat. El se poate descompune în mai multe euri, dar este în acelaşi timp şi o realitate percepută, care nu poate fi anulată pur şi simplu de către naturalişti. Oare nu este suficient faptul că fiecare dintre noi se simte ca un eu pentru a putea

afirma că eul există? „Suntem indivizi, pur şi simplu pentru că asta dorim să fim. Şi acest lucru este suficient“, scrie sociologul Niklas Luhmann. Acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre eu.

„Eul nu este o unitate anumită, strict delimitată…“ În această privinţă, Ernst Mach avea dreptate. Este posibil ca, la nivelul creierului, să se descopere existenţa unei unităţi şi unei delimitări, sau, aşa cum spun unii dintre specialiştii în neuroştiinţă, „un cadru“. Este, însă, puţin probabil că senzaţiile „se plimbă *singure* prin lume“. Eul poate fi comparat cu o educatoare de grădiniţă foarte atentă, care observă ce se întâmplă în jur, are compasiune şi este prezentă într-o măsură mai mică sau mai mare alături de noi. Oamenii nu dispun de un nucleu, de un „sine real“, care să fie palpabil. Oricum, existenţa lui nu ar fi însemnat mare lucru. Interesant ar fi fost să se găsească aparatul eului, care să fie pus dinaintea filosofilor, spunându-se: „Iată-l! Acesta este!“ În loc de aşa ceva, avem un eu care nu poate fi definit exact, un eu care oferă mai multe faţete şi mai multe perspective. Neuroştiinţa nu a demonstrat că nu există un eu, ci a arătat că eul pe care îl percepem este un fenomen incredibil de complicat, în faţa căruia avem încă toate motivele să fim uluiţi. În ceea ce priveşte explicarea „stării eului“, specialiştii în neuroştiinţă mai au de parcurs cale lungă sau, mai bine spus, sunt la decenii distanţă, aceasta în cazul în care există o explicaţie. Dacă vom compara descoperirea emoţiilor simple cu aselenizarea, atunci călătoria până la eu înseamnă o călătorie pe Jupiter. Este vorba despre o călătorie pe care nu ştim cum o vom face şi ce obstacole vom întâlni pe parcursul ei…

9 eu (lb. engleză) (n. tr.)
10 pe mine, mie (lb. engleză) (n. tr.)

OMICRON CETI III

DOMNUL SPOCK IUBEȘTE
CE SUNT SENTIMENTELE?

Anul 2267, anul stelar 3417,3. USS *Enterprise* se îndreaptă către o nouă misiune. Omicron Ceti III ne dă motive serioase de îngrijorare. Radiaţiile puternice Berthold, care vin din univers, ucid toate animalele de pe planetă. *Enterprise* are misiunea de a-i găsi pe coloniştii de acolo. Nu există, însă, motive de speranţă. Omicron Ceti III este supusă de trei ani radiaţiilor, prea mult timp ca să se mai afle cineva în viaţă. În momentul în care căpitanul Kirk este teleportat pe planetă împreună cu o echipă, el constată cu uimire că toţi coloniştii sunt în viaţă şi că starea lor de sănătate este excelentă. Datorită sporilor unei plante misterioase, oamenii au supravieţuit radiaţiilor. Nu doar că gradul lor de imunitate a crescut, dar li s-a schimbat şi sistemul de valori. Cei ce inhalează sporii sunt cuprinşi de dorinţa de pace şi nu mai doresc să părăsească planeta pe care se află. În acest Shangri-La galactic, chiar şi domnul Spock, vulcanianul rece, se transformă. Sentimentele pun stăpânire pe creierul său, care până atunci fusese exclusiv raţional. Domnul Spock se îndrăgosteşte de o tânără colonistă, iar raţionalistul fără speranţă devine un romantic încrezător. În cele din urmă, întregul echipaj al navei *Enterprise* se lasă pradă sentimentelor şi căpitanul Kirk duce singur lupta cu atracţia pe care o reprezintă acea planetă. Datoria îi cheamă, dar membrii echipajului nu doresc să treacă la posturile lor. Kirk îşi dă seama în ce mod poate fi neutralizat efectul sporilor, şi anume printr-o creştere a nivelului adrenalinei. El găseşte un motiv pentru a-l face pe Spock să vină pe navă. Cu puţin efort, reuşeşte să-i provoace vulcanianului un acces de furie. Nivelul adrenalinei creşte şi Spock revine la realitate. Kirk şi Spock se gândesc la o metodă pentru a contracara efectul sporilor. Ei transmit unde puternice pe planetă, fapt care provoacă accese de furie în rândul echipajului de pe *Enterprise*. Metoda are efect, îşi revin cu toţii şi pot zbura din nou prin univers.

Mica poveste provine din primul sezon al serialului dedicat călătoriilor navei *Enterprise*, care s-a turnat în 1967. Abia în 1988 serialul

respectiv este difuzat şi în Germania. Titlul cu tentă filosofică, în limba engleză, *This side of paradise*[11], a fost tradus în germană prin „Paradisuri false“. Nu numai titlul trădează faptul că filosofii au jucat un anume rol. Mai întâi, domnul Spock este un ideal, un model pentru toţi apostolii raţiunii, de la Descartes încoace. Filosofi ca Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, George Berkeley, Immanuel Kant şi Johann Gottlieb Fichte şi-au închipuit că omul ar fi exact ca vulcanianul lipsit de sentimente sau cel puţin şi-au dorit ca omul să fie astfel. Şi povestea legată de izgonirea dintr-un ţinut paradisiac are o concluzie: nu vă lăsaţi pradă sentimentelor, iluziilor de pace, iubire şi fericire, pentru că toate acestea sunt doar orbire! În viaţa reală, fiecare trebuie să-şi facă datoria la postul său. Realitatea înseamnă ordine şi datorie!

Dacă examinăm mai îndeaproape lucrurile, am putea avea unele îndoieli. Cât de credibil este, de fapt, personajul lui Spock? Spre deosebire de pământeni, vulcanienii nu îşi arată sentimentele şi nu pot fi copleşiţi de emoţii.

Cu toate acestea, trebuie să existe cel puţin posibilitatea de a avea sentimente. Atunci când Spock, aflat sub influenţa sporilor, se îndrăgosteşte, înseamnă că el este capabil de iubire, altfel sentimentul în sine nu ar putea deveni activ. Chiar şi în celelalte episoade din *Star Trek* este valabil acelaşi lucru: Spock dă mereu dovadă de sentimente. Cel mai pregnant este *sentimentul* datoriei şi al răspunderii. Vulcanianul este loial şi gata să sară în ajutorul celor care au nevoie de el şi, pentru a arbitra situaţiile de conflict, el trebuie să ştie ce este mai „valoros“. El trebuie să procedeze în aşa fel încât vieţile oamenilor să nu fie supuse riscurilor, iar ordinele trebuie respectate, fără a se ţine seama de tot ceea ce înseamnă „soartă“. Toate aceste deliberări se fac pe baza unor valori. Valorile morale nu sunt niciodată neutre (ne vom întoarce mai târziu asupra acestui subiect). Cu alte cuvinte, Spock este ciudat dacă avem în vedere mimica şi gesturile sale, dar este un om, la fel ca dumneavoastră şi ca mine. El scoate în evidenţă tocmai motivul pentru care a fost creat. Este vorba de faptul că o fiinţă umană sau asemănătoare omului, care să fie lipsită de sentimente, este de neconceput.

Motivul pentru existenţa acestei situaţii este unul foarte simplu: sentimentele şi intelectul nu se află în contradicţie! Ele nu se exclud, ci se completează în cadrul tuturor acţiunilor noastre. Sentimentele şi intelectul sunt parteneri în funcţionarea spiritului, colaborând sau, alteori, certându-se aprig, dar nu pot fi separate unele de altele. Sentimentele pot fi uneori depăşite fără o prea mare implicare din partea gândirii. În absenţa sentimentelor, intelectul are o problemă, deoarece sentimentele dictează gândirii în ce parte trebuie să se încline balanţa. Dacă nu există factorul emoţional, gândirea nu este posibilă. Dacă nu există sentimentul datoriei, nu

există domnul Spock, care să gândească strategic.

Sentimentele sunt liantul datorită căruia noi suntem un tot. Ele pot fi orice altceva, numai inutile nu. Sentimentele nu sunt dăunătoare *per se*, un balast, primitive, şi nici nu ne împiedică să vedem lucrurile aşa cum sunt sau să detectăm lucrurile esenţiale, după cum au susţinut unii filosofi. Bineînţeles că sentimentele pot „invada lumea spiritului“; iar când devin prea puternice ne pot împiedica să gândim.

În momentul în care simt că sunt ţinta unui atac puternic, mi se întâmplă adesea să nu îmi vină în minte argumentele de care am nevoie. Acestea îmi vin în minte mai târziu, după ce m-am liniştit, atunci când nu îmi mai sunt utile. În şcoală, când mi-am găsit marea dragoste, nu mă puteam gândi decât la ea şi bineînţeles că latina nu-mi mai intra în cap. Chiar şi atunci când ne dorim să nu avem sentimente, trebuie să ne gândim că viaţa ar fi o catastrofă fără ele. Este mai bine să fii „nebun“ de bucurie, „cuprins“ de furie şi „ros“ de invidie decât să nu guşti din aceste elixire fermecate ale existenţei. În lipsa emoţiilor, parcă nu suntem compleţi. Oamenii lipsiţi de sentimente merită compătimirea noastră. Aceşti oameni nu sunt capabili să acţioneze şi nu ştiu ce să gândească. Neuronii lor nu mai au nici motor, nici demaraj. Chiar şi decizia de a fi raţional şi de a nu ţine seama de sentimente este luată în virtutea unor sentimente. Gândurile au mereu un substrat emoţional. Aşa se face că avem idei, care înveselesc, reprezentări înspăimântătoare, perspective devastatoare, gânduri care alienează, idei romantice şi principii realiste.

Dar ce sunt sentimentele? De unde provin ele? Încotro se duc? Ce fac ele? Acestea sunt întrebări care i-au preocupat pe filosofi încă din Antichitate, chiar dacă au recunoscut întotdeauna faptul că sentimentele nu reprezintă tema lor preferată. Sentimentele sunt greu de descifrat pe cale reflexivă. Şi mulţi filosofi preferă să explice numai conceptele pe care le „pot prinde ei în plasă“. Tot ceea ce scapă filtrului gândirii, fie nu este discutat, fie este devalorizat.

De sentimente s-au ocupat chiar şi vechii greci şi romanii. Ei numeau sentimentul *pathos* şi *passio*, ceea ce s-ar putea traduce prin *suferinţă*, deoarece sentimentele produc şi suferinţă. Cuvântul „emoţie“ pare mai neutru, dar provine de la verbul latinesc *movere* – a mişca –, dându-se astfel de înţeles faptul că sentimentele sunt ceva care îl „mişcă“ pe om. Cuvântul german *Gefühl* este folosit abia în secolul al XVII-lea, ca traducere a franţuzescului *sentiment*. În franceză, se face o distincţie clară între sentiment, care este complex, şi senzaţie, folosindu-se termenii *sentiment* şi *sensation*.

Sentimentele sunt în primul rând stimuli corporali, iar acest lucru este cât se poate de logic. În cazuri extreme, emoţiile ne ajută să supravieţuim, printre acestea numărându-se frica. Reflexul de a fugi este unul perfect normal

şi indispensabil în cazul primatelor, iar reflexe de acest gen s-au păstrat până azi. În cazul emoţiilor mai vechi sau mai noi, este valabil un lucru: ele ne ajută să supravieţuim, să ne adaptăm la mediu şi la existenţa altor membri ai grupului din care facem parte. Să ne imaginăm un om căruia îi lipseşte unul dintre sentimentele de bază. Cel care nu are sentimentul fricii se supune unui risc foarte mare de a muri la o vârstă fragedă. Cel care nu resimte greaţa poate fi otrăvit uşor sau poate contacta cu uşurinţă diferite boli. Cel care nu resimte afecţiunea se izolează, iar cel care nu dă dovadă de compasiune stârneşte supărarea celorlalţi, care se îndepărtează de el.

Pasiunile, pulsiunile, instinctele şi emoţiile au, prin urmare, un important rol biologic. Ele contribuie la supravieţuirea fiecărui individ şi la coeziunea unui grup. Indiferent că este vorba despre foame, nevoia de somn sau de căldură, despre fugă, atac sau sex, în cazul sentimentelor elementare este vorba întotdeauna doar de două aspecte, adică fie *obţinem* ceva, fie căutăm să *evităm* ceva. Ele nu sunt importante doar în ceea ce priveşte relaţia cu mediul exterior. Pe de-o parte, sentimentele ne ajută să reacţionăm corespunzător la un stimul extern, pe de altă parte, ne ajută să menţinem un echilibru pe plan intern. Dacă gama de sentimente devine prea intensă, apare întotdeauna reacţia opusă a unei compensări. Există puţine persoane care să fie furioase sau stimulate sexual toată săptămâna, de dimineaţa până seara.

Nici măcar tristeţea cea mai profundă sau dezamăgirile în dragoste nu rămân după câteva luni la fel de intense ca în prima zi.

Faptul supărător pentru mulţi oameni este acela că sentimentele sunt atât de greu de provocat sau de domolit. Se întâmplă frecvent ca o persoană despre care se spune că ar fi lipsită de pasiune să îşi dorească să fie mai spontană, mai impulsivă. Şi câte persoane temperamentale nu şi-ar dori să fie mai calme, mai puţin agitate. Nu este uşor să ne controlăm sentimentele, ba chiar am putea spune că ele ne controlează pe noi, şi lucrurile nu se opresc aici. Aşa cum noi nu gândim cu creierul, ca şi când acesta ar fi un mijloc, ci *suntem* creierul nostru, tot astfel, într-un anume sens, noi *suntem* sentimentele noastre. De acord, dar în care sens?

Filosofii nu pot răspunde la această întrebare. Nici nu este de mirare că specialiştii în neuroştiinţă s-au ocupat în ultimii ani de această problemă. De când există scanerele RMN şi monitoarele computerelor, care permit observarea stării de excitare la nivelul creierului, cercetarea emoţiilor a devenit tema predilectă a neurobiologilor. Ei au reuşit să facă distincţia între emoţii şi sentimente, asemenea francezilor, care vorbesc la rândul lor despre *sensation* şi *sentiment.* Specialiştii în neuroştiinţă înţeleg prin emoţii interacţiunea complexă dintre reacţii chimice şi neuronale. Acestea formează anumite modele foarte asemănătoare la om şi la animale. Emoţiile sunt

fenomene relativ stereotipe şi automate. Sentimentele sunt, însă, mai complicate deoarece aici intervine şi conştiinţa. Sentimentele pot fi, de pildă, ascunse, iar oamenii încearcă uneori să nu le mai arate. În cazul emoţiilor nu putem face acelaşi lucru pentru că nu avem cum să le controlăm şi să le influenţăm. Sentimentele sunt un amestec cu totul special de emoţii şi reprezentări. Au ceva cu totul personal şi îşi găsesc locul în cvasiintimitate. Cu şopârlele, coţofenele şi liliecii avem în comun senzaţia de foame şi reflexul de a fugi, dar nu şi durerea pe care o simţim în urma unei dezamăgiri în dragoste, nostalgia şi tristeţea.

Cu mult înaintea specialiştilor în neuroştiinţă, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, psihologia, ca ştiinţă nou apărută, a început să cerceteze sistematic sentimentele pe care filosofii le neglijaseră. Psihologii au făcut ceea ce fac ei de obicei cu atâta plăcere: au întocmit cataloage! Se puneau întrebări de genul: „Ce fel de emoţii există? Câte sunt în total?“ În cazul emoţiilor, trebuie să existe fără îndoială un set bine determinat, un registru al emoţiilor fundamentale, regăsite în toate culturile. Aceste emoţii sunt uluitor de puţine, deoarece este aproape imposibil să se dezvolte sau să se inventeze altele noi.

Cu toate acestea, psihologii nu au căzut de acord. La finele secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, Wilhelm Wundt a descoperit trei perechi contrastante: plăcere–neplăcere; excitare–liniştire şi încordare–destindere. Problema este dacă nu cumva aceste perechi ajung să se intersecteze într-o măsură mai mare sau mai mică. Se poate face mereu diferenţa între plăcere şi excitare? Ulterior, psihologii au preferat să facă liste cu „emoţii fundamentale“ şi nu cu perechi de emoţii. În anii ‘20 a fost întocmită o listă cu 12 emoţii: fericire, tristeţe, furie, teamă, dezgust, recunoştinţă, ruşine, dragoste, mândrie, compasiune, ură, spaimă. În ultimii ani, antropologul şi psihologul american Paul Ekman, de la Universitatea California din San Francisco, a întocmit o listă cu 15 tipuri de emoţii, completată după cum urmează: dispreţ, mulţumire, uşurare, sentiment de vinovăţie. Ekman a exclus din lista sa tristeţea pentru că este un sentiment complex. Acest joc poate fi continuat în diferite moduri, dar nu trebuie să i se acorde foarte mare importanţă. În ceea ce priveşte emoţiile, acestea sunt tributare traducerii în limba vorbită. Nu găsim în fiecare limbă aceleaşi mijloace de exprimare, şi un chinez sau un masai ar întocmi alte liste, deşi sunt supuşi aceloraşi emoţii fundamentale ca domnul Ekman.

Şi specialiştii în domeniul neuroştiinţei au probleme de traducere, în momentul în care se referă la emoţii şi sentimente şi le descriu. În schimb, le este uşor să găsească substanţe chimice care declanşează emoţiile. Foarte importante sunt aici substanţele-mesager sau *neurotransmiţătorii*, care

transmit informaţiile de la o celulă nervoasă la alta. În cazul emoţiilor, excitaţia este asigurată de substanţe-mesager precum *acetilcolina*, *dopamina*, *serotonina* şi *noradrenalina*.

Aceste substanţe-mesager au proprietăţi uluitoare, care nu au fost cercetate în întregime. De pildă, *acetilcolina* este un fel de sportiv şi antrenor. Aceasta transmite excitaţia de la nervi la muşchi şi stimulează, de exemplu, şi activitatea glandelor sudoripare. Substanţa amintită face, însă, mult mai multe lucruri. De ea se leagă şi procesul de învăţare şi, în acest context, are legătură şi cu boala Alzheimer, asociată cu o scădere dramatică a acetilcolinei. *Dopamina* este stimulatoare şi joacă un rol motivant. Este vitală în fluxul vascular şi în reglarea hormonală. Tensiunea arterială mică poate fi crescută cu ajutorul dopaminei. Iar în ceea ce priveşte hormonii, această substanţă-mesager este asociată cu psihozele şi cu alte tulburări. Se apreciază, de exemplu, că un nivel crescut al dopaminei favorizează apariţia schizofreniei. *Serotonina* este diplomat şi mediator. Ea răspunde de circulaţia sângelui şi reglează tensiunea. La nivelul plămânilor şi al rinichilor, serotonina are rol vasoconstrictor, iar la nivelul musculaturii ea are, dimpotrivă, rol vasodilatator. Serotonina are un rol determinant în ceea ce priveşte ritmul de somn şi de veghe şi restabileşte echilibrul după o situaţie de stres. Dezechilibrul în ceea ce priveşte nivelul serotoninei poate avea urmări mai mult sau mai puţin plăcute. Se apreciază că îndrăgostiţii au un nivel crescut al serotoninei, aceasta oferind o stare de bine şi de fericire. Dacă nivelul serotoninei este redus, apar migrenele. *Noradrenalina* este un alergător de cursă lungă şi joacă un rol de catalizare. Acţionează în primul rând asupra arterelor şi, la fel ca şi dopamina, determină creşterea tensiunii. În terapia intensivă, noradrenalina este folosită împotriva şocurilor şi pentru accelerarea circulaţiei sângelui în intoxicaţii însoţite de paralizie.

Toate cele patru substanţe-mesager se regăsesc în sistemul limbic, chiar dacă activitatea lor nu se mărgineşte la acesta. Cele trei elemente de bază ale sistemului, adică materia cenuşie, hipotalamusul şi corpul amigdalian sunt centri ai stărilor afective înnăscute şi ai comportamentului. *Materia cenuşie* controlează aspecte ale comportamentului nostru sexual, ale agresivităţii şi apărării, precum şi senzaţia de foame sau modularea durerii. Şi *hipotalamusul* răspunde de ingerarea alimentelor şi a lichidelor, de comportamentul sexual, de agresivitate şi apărare. Pe lângă toate acestea, el controlează ritmul de somn şi de veghe, dar şi circulaţia sângelui. Interesant în ceea ce priveşte sexualitatea este faptul că nucleul hipotalamusului, *nucleus praeopticus medialis*, este mai dezvoltat la bărbaţi decât la femei, una dintre puţinele diferenţe evidente între creierul bărbaţilor şi cel al femeilor. Nucleul hipotalamusului are un rol foarte important în ceea ce priveşte agresivitatea şi

sexualitatea, care sunt strâns legate la acest nivel. Chiar dacă este mic, nu putem trece cu vederea rolul pe care îl are corpul amigdalian. În prezent, acesta formează subiectul predilect al specialiştilor în neuroştiinţă şi continuă să ridice încă destule semne de întrebare. Amigdala creierului conţine concentraţii mari de noradrenalină şi de serotonină. Foarte mare este, însă, concentraţia de acetilcolină. În corpul amigdalian se află centrul fricii şi al temerilor. Se ştie, de asemenea, că acesta are un rol important în procesul de învăţare, mai ales dacă este ceva de învăţat în ceea ce priveşte emoţiile. Emoţiile pot fi învăţate. Ceea ce m-a surprins o dată, nu mă va surprinde a zecea oară.

Toate sentimentele, gândirea şi acţiunile noastre apar cu ajutorul neurotransmiţătorilor. Calitatea sentimentelor şi a excitaţiilor depinde de factorul neurochimic şi este controlată neurochimic. Faptul că domnul Spock a fost scos cu ajutorul adrenalinei din starea euforică dată de endorfină şi de serotonină, atunci când se afla pe Omicron Ceti III, mi se pare perfect plauzibil. Condiţia este ca vulcanianul să dispună de un sistem neurochimic similar cu acela al oamenilor. În acest caz, sistemul trebuie să fie legat de funcţiile superioare ale creierului său, respectiv cu gândirea sa – doar dacă nu cumva vulcanienii dispun de un blocator al dopaminei şi al noradrenalinei –, ceea ce este puţin probabil întrucât, dacă ar fi aşa, Spock şi ceilalţi vulcanieni ar fi apatici, lipsiţi de energie şi de direcţie.

Au fost date destule explicaţii legate de emoţii şi sentimente? Nu cred. Doar un specialist în neuroştiinţă lipsit de viziune s-ar putea sprijini pe spătarul scaunului pentru a spune: „Asta-i tot!“ A fost explicată doar gramatica sentimentelor, dar nu s-a trecut la timbrul şi la diversitatea de sensuri a limbii vorbite. Oricât de importante ar fi moleculele de *dopamină* (cu rol de vigoare), moleculele de *serotonină* (cu rol de compensare – molecula-Spock) şi moleculele de *noradrenalină* (stimulatoare), ele nu se activează de la sine. Ele sunt mesageri de la o celulă nervoasă la alta şi de la un centru al creierului la altul. În momentul în care ajung în punctul în care trebuie să ajungă, declanşează anumite reacţii: inhibă, accelerează, motivează, blochează. Pe scurt, se poate spune că substanţele-mesager transmit şi declanşează anumite reacţii, dar ele nu gândesc singure.

Un sentiment complet se naşte dintr-o interacţiune complicată, polifonică. La formarea unui sentiment contribuie diferite regiuni sau centri ai creierului, proprietăţile de transmitere şi de răspuns ale celulelor nervoase, cât şi substanţele-mesager, asocierile complexe cu celelalte structuri ale creierului şi, desigur, stimulii din mediul înconjurător, pe care simţurile le introduc în sistem. De ce un anumit gen de muzică ne dă o stare de bine, în timp ce un alt gen muzical ni se pare doar o înşiruire de zgomote? De ce există oameni care

iubesc gustul stridiilor, în timp ce altora le provoacă greaţa? Cum se face că uneori urâm pe cineva despre care credem că îl iubim? Din punct de vedere chimic, sentimentele sunt destul de uşor de explicat, dar este greu, în schimb, să explicăm apariţia şi dispariţia lor. Nu puţini sunt specialiştii în neuroştiinţă care ar dori ca lucrurile să fie mai simple, mai vulcaniene, să spunem. Reprezentantul lor este dr. McCoy, din echipajul navei *Enterprise*. În momentul în care Spock trimite echipajului un mesaj încărcat de lirism pentru că se găseşte sub influenţa sporilor, McCoy este luat prin surprindere:

McCoy: Nu vorbeşte deloc ca Spock.
Kirk: Ai spus că ţi-ar fi plăcut să fie ceva mai uman.
McCoy: N-am spus aşa ceva!

Dacă este adevărat că liantul care ne ţine laolaltă nu este vulcanian, ci este format din sentimente, atunci sentimentele au oare ultimul cuvânt în ceea ce ne priveşte? Oare ne stăpâneşte subconştientul, şi nu conştientul? Şi, de fapt, ce este… subconştientul?

11 Acest colţ al Paradisului (lb. engleză) (n. tr.)

VIENA

CEL CE NU ESTE STĂPÂN ÎN PROPRIA CASĂ
CE ESTE SUBCONŞTIENTUL?

Era un om dificil, priza cocaină, îşi neglija copiii, avea o părere îngrozitoare despre femei, nu le permitea adepţilor săi să îl contrazică, iar studiile lui ştiinţifice nu aveau în sine absolut nimic ştiinţific, după cum avea să se dovedească mai târziu. Cu toate acestea, a fost o personalitate remarcabilă, unul dintre cei mai influenţi gânditori ai tuturor timpurilor.

Sigismund Schlomo Freud s-a născut în 1856 la Freiburg (Pribram) în Moravia, care ţinea în vremea aceea de Austria şi care face parte în prezent din teritoriul Cehiei. Tatăl său era un negustor de lână evreu, care a dat faliment la scurtă vreme după naşterea fiului. Sigismund este unul dintre cei opt copii ai negustorului şi creşte, din acest motiv, în sărăcie. Familia pleacă mai întâi la Leipzig şi, la scurt timp după aceea, la Viena. Cel mai mare dintre băieţii soţilor Freud este preferatul mamei şi se dovedeşte a fi un elev eminent. La bacalaureat are rezultate strălucite. În toamna anului 1873, se înscrie la Facultatea de Medicină din Viena, unde va studia organele de înmulţire ale ţiparului, apoi se decide să treacă la Institutul de Fiziologie al Universităţii din Viena, unde în 1881 îşi ia doctoratul în medicină cu lucrarea: „Măduva spinării la peştii din speciile inferioare“. Nu mai poate rămâne, însă, la universitate din cauza situaţiei financiare. Cu inima îndoită, caută un post la Spitalul General din Viena, unde va rămâne timp de trei ani. Este medic rezident sub îndrumarea cunoscutului neuropatolog Theodor Meynert şi examinează creierul peştilor, mai ales al mrenei. În această perioadă, el face şi experimente cu cocaină pe el însuşi, deoarece crede că aceasta poate trata afecţiunile nervoase de natură isterică. Tânărul şi ambiţiosul om de ştiinţă doreşte să îşi facă un renume şi publică cinci articole despre cocaină, dar fără succes. Şi încercarea de a vindeca un prieten dependent de morfină folosind cocaină dă greş. Despre acest lucru Freud, care şi-a luat de acum numele de Sigmund, nu menţionează nimic în scrierile sale. Plin de încredere în sine pleacă în 1885 într-o călătorie de studii, la Paris. El mărturiseşte într-una

dintre scrisorile sale: „Oh, ce frumos are să fie. O să mă întorc la Viena încununat de o aură şi o să-i vindec pe toţi bolnavii de nervi, consideraţi incurabili“. La Paris, Freud îl întâlneşte pe Jean-Marie Charcot, considerat „Napoleon al nevrozelor“, cel mai important specialist în domeniul bolilor nervoase. El este cel care îi deschide lui Freud ochii, atrăgându-i atenţia asupra cauzelor psihologice, şi nu fiziologice ale multor afecţiuni nervoase. În plus, îl iniţiază în domeniul hipnozei şi sugestiei. Când se întoarce la Viena, se stabileşte pe strada Rathausgasse, unde îşi deschide un cabinet de psihiatrie. În acelaşi timp, conduce secţia de neurologie a primului spital public de copii. Se căsătoreşte cu Martha Bernays, care provine dintr-o familie respectabilă, în care au existat rabini şi învăţaţi. Martha îi va aduce pe lume şase copii. Freud nu este un tată plin de căldură şi de dragoste, ci mai degrabă distant. La începutul anilor 1890, Freud, care are treizeci şi cinci de ani, reia studiul intensiv al anatomiei creierului. Scrie un eseu despre tulburările de vorbire cauzate de diferite afecţiuni ale creierului şi arată că cercetarea creierului are un viitor extraordinar, în sensul că este necesar să se descifreze numeroasele mistere ale minţii. Trebuie arătat, însă, că *Proiect de psihologie* (1895), o încercare de a descifra „aparatul sufletesc“ cu ajutorul noilor descoperiri făcute în plan neurologic de Ramón y Cajal, rămâne în sertar.

În domeniul neuroştiinţei nu se făcuseră suficiente progrese, astfel încât Freud să poată vindeca bolile nervoase şi să poată corecta tulburările psihice, aşa cum îşi dorea.

Teoriile lui Ramón y Cajal, legate de funcţiile şi de interacţiunea celulelor nervoase în creier, sunt prea abstracte şi generale. Ramón y Cajal, care se află în Madrid, pune pe masa de disecţie creierul cadavrelor încercând să stabilească bazele „psihologiei raţionale“. Freud are o altă abordare. În Viena, el îşi invită subiecţii vii să se întindă pe divan, pentru a le studia creierul întemeind astfel o nouă ştiinţă: *psihanaliza*. În 1889 l-a vizitat pe Hippolyte Bernheim, în Nancy. Acesta făcea experimente apelând la aşa-numita sugestie posthipnotică. Pe baza acestora, Freud trage concluzia că trebuie să existe *inconştientul*, care răspunde pentru majoritatea acţiunilor omului.

Termenul de „inconştient“ nu era nou. Tânărul filosof Eduard von Hartmann scrisese deja în 1869 *Filosofia inconştientului*, carte nu foarte bine închegată şi vădit inspirată de Schopenhauer (vezi *Pot să vreau ceea ce vreau?)*. Cartea a fost un bestseller, ce reunea numeroase teme ale filosofilor materialişti de la jumătatea secolului al XIX-lea, care se abăteau de la filosofia raţionalistă a lui Kant, Fichte şi Hegel. Nietzsche, care critica aceiaşi adversari de pe poziţii similare, s-a înfuriat cumplit, mai cu seamă pentru că mai puţin înzestratul Hartmann avusese mai mult succes decât el. Chiar şi aşa,

nu Hartmann a inventat termenul de „inconştient“. Medicul şi naturalistul Carl Gustav Carus, care era unul dintre prietenii lui Goethe, a analizat în 1846 în cartea sa *Psyche. Despre evoluţia sufletului* ceea ce numea „inconştient“ şi „starea de inconştienţă“, considerându-le baza reacţiilor sufleteşti originare, sau a psihicului.

Ceea ce îl deosebeşte pe Freud de predecesorii săi este faptul că el a încercat într-un mod cât se poate de serios să cerceteze sistematic inconştientul. Ştia cu aproximaţie care este sediul inconştientului: în centrele subcorticale ale creierului terminal şi ale trunchiului cerebral. Acestea erau rezultatele la care ajunsese până atunci profesorul său, Meynert.

Dar cu mijloacele existente în domeniul neuroştiinţei în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, nu se putea ajunge prea departe cu cercetarea inconştientului. În 1891 Freud se mută pe strada Berggasse 19, tot în Viena, unde va lucra şi va locui timp de 47 de ani. Despre „psihanaliză“ vorbeşte pentru prima dată în 1896. El preia termenul din „procedura complexă de investigaţie“ a prietenului său, medicul Josef Breuer, care a convins-o pe pacienta sa, Bertha Pappenheim, să vorbească despre traumele ei sufleteşti. Şi Freud avea să se ocupe după aceea de abuzurile sexuale pe care le suferiseră pacienţii săi, mai ales femei, îndemnându-le să vorbească despre aceste experienţe. În cazul bărbaţilor, Freud a pus diagnosticul unui ataşament de natură sexuală faţă de mamă, apărut în copilăria timpurie, pe care avea să-l numească „complexul lui Oedip“. Pornind de aici, va formula „teoria pulsiunilor“, pe care o va modifica adesea şi care va fi violent contestată, teorie ale cărei formulări generale au fost în cele din urmă respinse. Între 1899 şi 1905, Freud scrie patru cărţi despre forţa inconştientului, care îi vor aduce faima: despre vis, despre psihopatologia vieţii cotidiene, despre cuvântul de spirit şi despre sexualitate. În 1902, Freud devine profesor titular extraordinar la Universitatea din Viena şi pune bazele Societăţii Psihologice de Miercuri, din care va lua naştere ulterior Asociaţia Psihanalitică din Viena.

Cu toate că scrierile sale stârnesc controverse şi recunoaşterea ştiinţifică întârzie să apară, încrederea în sine a lui Freud este uluitoare. În 1917, va pune descoperirea inconştientului pe acelaşi loc cu teoriile lui Copernic şi ale lui Darwin. Freud arată că toate cele trei teorii au revoluţionat omenirea. Copernic a adus Pământul din centrul universului într-o margine a acestuia; Darwin a înlocuit natura divină a omului cu aceea a unei maimuţe, iar el i-ar fi arătat omului că nu este stăpân în propria casă pentru că inconştientul este predominant în raport cu conştiinţa. Freud susţine că 90% dintre hotărârile pe care le ia omul sunt dictate de inconştient.

Pentru a explica în ce mod inconştientul ajunge să controleze conştientul, în 1923 Freud pune la punct o concepţie tripartită a psihicului.

Conform acesteia, există trei instanţe care guvernează viaţa psihică a omului: *sinele*, *eul* şi *supraeul*. Freud este convins că această împărţire este meritul său, deşi Nietzsche folosise deja aceşti trei termeni într-o accepţie asemănătoare. *Sinele* corespunde inconştientului, elementelor pulsionare ale psihicului uman. *Sinele* este controlat de foame, de pulsiunea sexuală, de invidie, ură, încredere, dragoste. Opusul său este *supraeul*. Aici intră normele, idealurile, rolurile, modelele şi imaginea despre lume pe care omul le dobândeşte în urma educaţiei. La mijloc se află *eul*, un intermediar mai degrabă jalnic, doborât de adversari atotputernici. Ca slugă la trei stăpâni, *supraeul* şi mediul social, *eul* încearcă să dezamorseze conflictele rezultate din aceste forţe opuse, numai că *eul* este destul de slab. De regulă, învinge *sinele* care nu se lasă controlat de *eu* deoarece se sustrage conştiinţei. Pulsiunile şi experienţele formate din copilărie nu pot fi determinate şi de aceea nici nu pot fi înlăturate cu uşurinţă.

Freud a pus la punct relativ târziu acest model şi nu l-a luat ca punct de plecare în toate scrierile sale ulterioare. A rămas, însă, fidel concepţiei conform căreia principala motivaţie din spatele comportamentului uman porneşte din conflictul inconştient dintre pulsiunile instinctuale şi raţiune, adesea suprasolicitată. Este vorba despre o teorie pe care nu o aplică doar unei persoane sau alteia, ci întregii dinamici pulsionale a societăţii umane, în general.

Freud va scrie următoarele cărţi de critică a culturii măcinat cel mai adesea de dureri cumplite. În anii ‘20, este o celebritate pe plan internaţional, dar cancerul palatal îl chinuie şi îi limitează capacitatea de mişcare. După ce naziştii ajung la putere, scrierile lui Freud sunt interzise şi arse. În martie 1938, trupele germane intră în Austria şi Freud este nevoit să emigreze la Londra. Patru dintre cele cinci surori ale sale rămân în Viena şi vor fi internate în lagăre de concentrare şi ucise. La 23 septembrie 1939 Freud, care este foarte bolnav, se sinucide la Londra, folosind o doză letală de morfină.

Ce a rămas din teoriile lui? Mai întâi, este marele merit al lui Freud de a fi situat în centrul reflecţiei asupra omului sentimentele, conflictele psihice şi inconştientul. Metoda terapeutică preluată de la Breuer şi rafinată de Freud este utilizată chiar şi azi în toată lumea, cu toate că psihanaliza s-a separat în numeroase curente şi şcoli, care s-au îndepărtat mai mult sau mai puţin de Freud. În ceea ce priveşte cercetările sale legate de psihicul uman, Freud a avut intuiţii destul de bune, dar numai atât. El a călătorit prin psihicul pacienţilor săi ca un cartograf care nu are corăbii la îndemână, pentru a vedea şi a măsura el însuşi continentele despre care i se povesteşte. De aici şi aroganţa sa, având în vedere că nimeni nu mai ajunsese atât de departe cu aceleaşi metode. Continentul lui era inconştientul, iar el era stăpânul acestui

continent, numai că, aşa cum Freud ştia foarte bine, zilele îi erau numărate. Neuroştiinţa, pe care o abandonase pentru că nu îl ajuta în demersurile sale, începuse să-şi ia avânt şi avea să-l depăşească. Se punea doar întrebarea dacă suprafeţele de uscat, apele, munţii şi insulele pe care el le trasase pe hartă aveau să rămână în picioare. În cartea sa despre principiul plăcerii, a scris pe un ton surprinzător de autocritic, afirmând că numai biologii pot descifra misterele minţii, venind cu informaţii noi şi surprinzătoare, iar acestea „vor fi de aşa natură, încât vor nărui întreg edificiul nostru artificial alcătuit din ipoteze“.

Psihanaliza nu reprezintă o ştiinţă, ci o metodă. Supoziţiile formulate în cadrul acesteia nu pot fi verificate ştiinţific. Din acest motiv, chiar şi la 30 de ani după moartea lui Freud, existau divergenţe ireconciliabile între neurologie şi psihanaliză. Pe atunci, psihanaliza atinsese perioada de maximă înflorire. Neuroştiinţa, în faza ei electrofiziologică, încerca să măsoare toate trăirile sufletului în micrometri şi milivolţi, şi părea discipolilor şi urmaşilor lui Freud la fel de ciudată cum li se părea neurobiologilor speculaţia inutilă a psihanaliştilor. Abia în prezent, după triumful general, unii specialişti în neuroştiinţă îndrăznesc să îi recunoască meritele lui Freud.

Ceea ce Freud putea doar să intuiască a devenit clar pentru specialiştii în neuroştiinţă: în momentul în care examinăm creierul, ne dăm seama că există regiuni ale sale care răspund pentru tot ceea ce înseamnă conştient. Acestea se află, după cum s-a menţionat deja, în cortexul asociativ. Există şi regiuni ce generează şi stochează fenomene inconştiente, respectiv trunchiul cerebral, creierul mic, talamusul şi centrele subcorticale ale creierului terminal. Se poate efectua o secţionare anatomică exactă a regiunilor responsabile cu conştientul şi inconştientul. Cu toate acestea, specialiştii în neuroştiinţă au păstrat o distanţă rezonabilă faţă de inconştient. Nici neurobiologii nu pot descrie şi defini prea simplu acest domeniu. Fenomenele inconştiente se petrec foarte rapid şi nu sunt comunicabile în cuvinte, lucru pe care îl ştia şi Freud, şi aceasta tocmai pentru că omul nu le conştientizează. Nu rămâne, deci, altă soluţie decât aceea de a ne adresa unui psihoterapeut, care să citească informaţia printre rânduri şi să descifreze datele inconştientului. Se poate face, însă, şi o tomografie computerizată, astfel încât să se observe ce reacţii au loc în regiunile creierului care răspund de inconştient în urma unor întrebări sau teste.

Chiar dacă este destul de uşor să arătăm care sunt regiunile din creier responsabile pentru inconştient, conţinuturile inconştiente pot fi foarte diferite. Inconştiente sunt, de exemplu, evenimentele pe care le trăim subliminal, fără a ne da seama de asta. Câmpul percepţiei noastre conţine impresii de care nu suntem conştienţi, iar atenţia noastră surprinde doar o

foarte mică parte din ceea ce vedem, auzim sau simţim. Tot restul trece în inconştient. Unele impresii sunt stocate aproape în secret, o altă parte nu, fără ca noi să putem controla acest fenomen. Noi ne concentrăm în primul rând asupra sarcinilor, scopurilor sau nevoilor pe care le avem la un moment dat. O persoană căreia îi este foame va observa în primul rând tot ceea ce are legătură cu mâncarea sau cu restaurantele, iar o persoană care doreşte să vadă obiectivele turistice ale unui oraş se va comporta altfel decât o persoană care caută un loc de muncă. Cu cât ne concentrăm mai mult asupra unui lucru, cu atât mai mult avem tendinţa să ignorăm acele evenimente care nu au legătură cu problema respectivă. Faptul este evident în cazul accidentelor de circulaţie, când şoferii declară că nu au văzut maşina care venea din faţă.

În situaţia în care ne concentrăm asupra unui lucru, cel mai adesea creierul nostru nu mai înregistrează şi altceva, chiar dacă este vorba despre lucruri bizare, care ar trebui să ne sară în ochi. Un exemplu în acest sens îl reprezintă filmul psihologilor Daniel Simons, de la Universitatea din Illinois (Urbana-Champaign) şi Christopher Chabris de la Universitatea Harvard; este vorba despre cunoscutul experiment al gorilei invizibile. Două echipe de jucători de baschet se află faţă-n faţă. Membrii uneia dintre echipe sunt îmbrăcaţi în alb, membrii celeilalte, în negru. Jucătorii pasează mingea coechipierilor în timp ce un grup de subiecţi privesc jocul pe un ecran. Aceştia trebuie să numere de câte ori este pasată mingea de către jucătorii echipei în alb. Cei mai mulţi dintre spectatori nu au nici o problemă în acest sens şi spun numărul corect. Omul de ştiinţă care conduce experimentul vrea să mai ştie încă ceva, şi anume dacă subiecţii au ceva deosebit. Mai mult de jumătate dintre persoanele care au luat parte la experiment n-au observat nimic special. Abia a doua oară, când nu se mai concentrează asupra număratului, aveau să observe surprinşi că în imagini apărea o femeie îmbrăcată într-un costum de gorilă care se opreşte chiar în mijlocul cadrului şi se bate cu pumnii în piept. Cei mai mulţi dintre spectatori au fost atât de ocupaţi cu număratul, că nici măcar nu au observat gorila! În momentul în care psihologii le-au cerut spectatorilor care participau la experiment să observe de câte ori pasau mingea membrii echipei în negru, doar o treime dintre ei nu au observat gorila. Femeia în costum de gorilă a fost observată doar pentru că respectivul costum era negru. Acel film reprezintă un exemplu grăitor pentru modul în care atenţia noastră filtrează ceea ce receptăm, fără ca noi să fim conştienţi de acest lucru. Atenţia noastră este ca un far, care luminează doar o anumită parte a peisajului. Partea rămasă în întuneric intră în inconştient.

Cea mai mare parte a inconştientului nostru se hrăneşte din percepţiile care nu sunt atinse de lumină. O altă parte importantă a inconştientului este formată din experienţele pe care le avem în viaţa intrauterină şi în primii trei

ani ai existenţei noastre. În această perioadă receptăm totul foarte intens, dar cortexul nostru asociativ nu este suficient de matur pentru a stoca respectivele informaţii, astfel încât ele să rămână în minte ca nişte trăiri conştiente. Două treimi din personalitatea noastră se formează în acest fel, fără ca noi să ne putem aminti anumite lucruri şi să putem reflecta asupra lor.

Pe lângă percepţiile inconştiente din viaţa de zi cu zi şi pe lângă evenimentele inconştiente din copilărie, ascunse adânc, mai există şi alte lucruri ce ţin de inconştient. Un exemplu în acest sens îl reprezintă modurile de comportament care devin automatisme. Mi s-a întâmplat adesea să mă întreb cum am parcurs în stare de ebrietate un drum de mai mulţi kilometri până acasă, fără a-mi aduce aminte nimic. Cum este posibil ca degetele mele să atingă tastele la intereval de câteva zecimi de secundă, în timp ce eu scriu această frază? Dacă mi-ar cere cineva să scriu literele pe o tastatură acoperită, e greu de spus câte litere aş nimeri. Degetele ştiu cu siguranţă mai mult decât mine! Să nu uităm de toate acele lucruri pe care le-am trăit, pe care le-am uitat şi care îmi revin în memorie, deoarece a existat ceva care le-a declanşat, cu toate că ele nu existau undeva, „la îndemână“, în inconştientul meu. Un exemplu în acest sens îl constituie mirosurile, care au darul de a readuce în memorie o serie întreagă de imagini pe care le credeam uitate.

Dacă ţinem seama de toate aceste aspecte, trebuie să recunoaştem faptul că Freud avea dreptate când afirma că majoritatea fenomenelor din creierul nostru se petrec în mod inconştient. Acest inconştient are o influenţă majoră asupra noastră. Se poate spune chiar că lucrurile pe care le percepem inconştient constituie regula, iar cele pe care le conştientizăm şi sunt foarte importante pentru noi constituie excepţia. Putem percepe doar în mod conştient cu ajutorul cortexului asociativ. Semnificativ este însă faptul că acest cortex asociativ depinde de inconştient. După cum am arătat în capitolul precedent, sentimentele sunt liantul care ne ţine laolaltă. În absenţa impulsurilor inconştiente din sistemul limbic, cortexul asociativ nu ar dispune de materialul pe care să-l recepteze, asupra căruia să reflecteze, să cumpănească şi să se exprime. Cortexul asociativ ar fi ca o maşinărie performantă, care nu are curent şi nu poate funcţiona.

Prin urmare, inconştientul este cel care controlează conştiinţa, iar nu invers. În ceea ce priveşte evoluţia noastră personală, inconştientul a existat înaintea conştiinţei şi şi-a pus amprenta asupra noastră înainte de trezirea la viaţă a conştiinţei.

Suma trăirilor şi a capacităţilor noastre inconştiente, adică subconştientul, reprezintă o forţă enormă, pe care cu greu o putem controla. Metoda cea mai simplă pentru a ajunge la subconştientul nostru este ajutorul venit din afară, adică terapia.

Specialiştii în neuroştiinţă visează în prezent la un tip de psihanaliză care să aibă la bază neurologia. În 1979, renumitul neurolog şi cercetător al memoriei Eric Kandel a formulat un program ambiţios a cărui ţintă era fuziunea ambelor discipline. Dar în ceea ce priveşte psihanaliza, propunerile lui Kandel par a fi o severă cură de slăbire: fără speculaţii, fără concepte riscante, fără pretenţia iluzorie de a vindeca afecţiuni psihice şi fizice cu ajutorul psihanalizei. Kandel este pentru cercetarea empirică, pentru statistică şi verificarea strictă a rezultatelor şi pentru metodele de scanare a creierului, cum ar fi RMN-ul, în scopul evaluării rezultatelor terapiei, pornindu-se de la fiecare regiune a creierului în parte.

Cercetarea inconştientului prin metodele experimentale ale neuroştiinţei este abia la început. Inconştientul, un fel de copil orfan al filosofiei, care a început să fie luat în seamă abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a devenit în prezent cel mai important domeniu în drumul spre autocunoaşterea realizată prin metodele ştiinţei. Conform teoriei cunoaşterii, constituite la şcoala biologiei, omul este limitat sub două aspecte; în primul rând, este vorba despre limitarea dată de simţuri, dar şi despre limitarea ce ţine de structura tipică a primatelor (capitolele 1–4). În al doilea rând, din cauza graniţei dintre conştiinţă şi inconştient. Sondarea inconştientului, ce constituie de departe cea mai mare parte a experienţei şi personalităţii noastre, ne rămâne inaccesibilă.

Înainte de a ne aventura în cea de-a doua parte a cărţii pe teritoriul vast al comportamentului nostru, ar trebui să ne mai asigurăm în privinţa unui aspect, despre care s-a vorbit până acum în şoaptă, fiind considerat un lucru de la sine înţeles. Este vorba despre memorie. Ce este memoria noastră şi cum funcţionează ea?

NEW YORK

CE SPUNEAM?
CE ESTE MEMORIA?

De fapt, ar putea să se culce pe lauri şi să fie mândru de realizările sale, dar el nu este genul care să se relaxeze. Bărbatul filiform în costum cenuşiu, cu dunguliţe stă la biroul său. Cu bretelele late şi papionul lui de un roşu ţipător, cu picăţele albastre, domnul elegant şi în vârstă pare un muzician sau un actor care a jucat în fastuoasele spectacole de pe Broadway din anii ‘50. Eric Kandel nu este, însă, un actor de comedie, ci unul dintre cei mai renumiţi cercetători ai memoriei din lume.

Camera lui de la etajul doisprezece este modestă, dar are un aer de intimitate. Nu există nici urmă de extravaganţă. Se vede că lucrările de specialitate, puse pe un raft, sunt utilizate frecvent, mai ales un tom hărtănit, *Principles of Neural Science*, lucrarea fundamentală care i-a adus faima. Pe pervazul ferestrei se află fotografii cu membri ai familiei şi colegi, unii trecuţi în nefiinţă. Prin geamul fumuriu se vede partea de nord a Manhattanului. Jos, îşi continuă zbuciumul traficul de pe Riverside Drive, în acea zonă sordidă sufocată de zgârie-nori, cocioabe şi sârmă ghimpată. În anul 2000 Kandel a obţinut Premiul Nobel pentru fiziologie şi medicină, după cercetarea de o viaţă dedicată memoriei, plină de idei sclipitoare şi descoperiri remarcabile. Jumătate din îndelungata lui activitate şi-a desfăşurat-o acolo, la acel etaj. Laboratoarele supraîncărcate, care se află în stânga şi în dreapta holului, arată ca oricare alte laboratoare din lume. Cu toate acestea, interiorul modest induce în eroare. Centrul Medical Howard Hughes al Universităţii Columbia este unul dintre cele mai importante din lume în domeniul neuroştiinţei, iar octogenarul vioi, care se află în spatele întregului proiect, nu este vreo fosilă sau vreun profesor emerit în aşteptarea pensiei. Kandel conduce încă o echipă numeroasă de colaboratori şi se implică în cercetare.

Unii ar putea afirma că lumea este alcătuită din atomi, în timp ce alţii ar putea spune că este alcătuită din poveşti. La începutul poveştii lui Eric Richard Kandel, Hitler invadează Austria. Când împlineşte nouă ani, la 7

noiembrie 1938, micul Erich primeşte o maşinuţă albastră, teleghidată. Tatăl său era un comerciant evreu de jucării din Viena, iar micul Erich este foarte mândru de maşinuţa primită. Două zile mai târziu, cineva bate cu putere în uşă. Este *Kristallnacht*, noaptea pogromului. Antisemitismul îşi croieşte drum în Viena cu mult mai multă forţă decât oriunde altundeva în Reichul german. Mama şi cei doi fii trebuie să părăsească apartamentul, iar tatăl este ridicat, interogat, umilit şi avea să se alăture familiei zece zile mai târziu. Vreme de un an, familia Kandel îndură persecuţia regimului nazist: sunt evacuaţi şi decăzuţi din drepturi. Tatăl lui Kandel ajunge şomer şi Erich îşi pierde toţi prietenii. Comunitatea evreiască din oraş ajută familia Kandel să supravieţuiască. În aprilie 1939, cei doi fii reuşesc să plece în SUA, iar părinţii aveau să-i urmeze mai târziu. Îndemnul evreului, supravieţuitor – „Să nu uiţi niciodată!“ – îl va însoţi întotdeauna pe Erich. Părinţii se adaptează destul de greu la New York, dar Erich, care îşi va spune de aici înainte Eric, se acomodează imediat. Va frecventa Yeshiva, o şcoală evreiască de elită din cartierul newyorkez Flatbush, şi renumita Erasmus Hall Highschool, din Brooklyn. Este unul dintre cei doi candidaţi (la început fuseseră 1 400), care obţin o bursă la Harvard. Aici o cunoaşte pe Anna Kris, care provine dintr-o familie de psihanalişti. Se îndrăgosteşte de Anna, dar este fascinat în primul rând de psihanaliză, „cea mai fascinantă ştiinţă din câte există, plină de fantezie, atotcuprinzătoare şi, în acelaşi timp, empirică“. Kandel se adânceşte în lectura lui Sigmund Freud şi descoperă „singura abordare promiţătoare pentru înţelegerea minţii“. Dar pentru a deveni psihanalist, trebuie să studieze medicina. Kandel oftează: „Un domeniu extraordinar de plictisitor“. În toamna anului 1955 se află în biroul lui Harry Grundfest, de la Universitatea Columbia, şi îi dă neuropsihologului uimit explicaţii în legătură cu viitorul lui program de cercetare: „Vreau să ştiu unde anume se află în creier eul, sinele, respectiv supraeul despre care vorbea Freud“.

Când se gândeşte la asta, pufneşte în râs – nişte hohote monotone ce seamănă cu cântecul de împerechere al unei păsări-rinocer. Cu felul său captivant de a istorisi, amestec de şarm vienez, umor evreiesc şi nonşalanţă americană, povesteşte despre felul în care s-a transformat din visător în om de ştiinţă. Grundfest l-a sfătuit să se ocupe, pe rând, de câte o celulă a creierului şi să facă teste pe un animal cu structură simplă. Şi Freud începuse cu neurobiologia şi încercase să-şi dezvolte teoria despre „aparatul sufletesc“ pornind de la neurologie. Kandel doreşte acum să se aventureze pe teritoriul lăsat nedescoperit de Freud din cauza cunoştinţelor insuficiente la acea vreme. Următoarele două decenii, va petrece mai mult timp cu melcul-de-mare, *Aplysia*, decât cu soţia. Deja primele teste cu microelectrozi efectuate pe neuronii raculuide-râu îl extaziaseră pe viitorul specialist în neuroştiinţă.

Euforia se mai simte şi astăzi, când îşi desface braţele, iar vocea îi devine puternică, răsunătoare: „Am ascultat gândurile ascunse ale racului meu de râu“. Dar *Aplysia* este mai spectaculos din multe puncte de vedere. „Era mare, cu un aer trufaş, atractiv şi inteligent.“ Melcul-de-mare este o vieţuitoare simplă: are doar 20 000 de neuroni în comparaţie cu cei 100 de miliarde, câţi are omul. Unele dintre aceste celule sunt de cincizeci de ori mai mari decât cele ale mamiferelor şi pot fi văzute cu ochiul liber. Kandel se apucă de lucru cu entuziasm.

Povesteşte radiind despre perioada de pionierat, *Eric în Ţara Minunilor*. Este o lume în care nu există nimic mai tentant decât cercetarea creierului, cartografierea unui continent necunoscut, ce poate fi comparată cu fizica telurică a secolului al XVII-lea şi cu călătoriile de explorare din timpul Renaşterii. În anii ‘50 şi ‘60 interesul faţă de tot ceea ce înseamnă creier este o călătorie într-o ţară absolut necunoscută, iar drumul de la neuronii melcului-de-mare până la explicarea sentimentelor, gândirii şi comportamentului uman este unul foarte lung. Kandel este, însă, optimist. Indiferent că este vorba despre melcul-de-mare sau despre om, compoziţia biochimică a celulelor este aceeaşi. În acest caz, nu ar fi oare posibil ca mecanismele celulare care stau la baza învăţării şi gândirii să se fi păstrat în timpul evoluţiei şi să funcţioneze în mod similar în cazul tuturor vieţuitoarelor? El va administra electroşocuri uşoare în vârful cozii *Aplysiei* pentru a stimula reflexele branhiilor şi observă reacţia anumitor neuroni, constatând că aceştia se modifică. Kandel îşi dă seama că procese cunoscute, cum ar fi „învăţarea“, din memoria de scurtă durată a melcului-de-mare sporesc plasticitatea sinapselor, întărind conexiunea sinaptică. Primele sale articole despre comportamentul unui melc-de-mare în ceea ce priveşte învăţarea îi lasă pe colegii săi fără cuvinte. Kandel zâmbeşte. Este un copil-minune care ştie că trucurile sale au funcţionat. „Cei care studiau doar mamiferele nu au ştiut ce să creadă. Ei erau de părere că astfel de experimente nu se pot face decât pe mamifere.“

Terenul pe care înainta Kandel nu putea fi mai imprevizibil: cercetarea memoriei. Dar ce sunt memoria şi amintirea? Este o întrebare la care se poate găsi cu greu un răspuns. Memoria nu este oare acelaşi lucru cu identitatea noastră? Ce-am fi dacă nu am avea amintiri? Nu doar că fără amintiri nu am avea biografie, dar nu am avea nici viaţă, cel puţin una conştientă. A înţelege ceva înseamnă a pune în relaţie un lucru cu altul pe care îl cunoaştem, iar noi cunoaştem doar ceea ce am stocat. Pentru a înţelege această frază, pe care tocmai o citiţi, este necesar să înţelegeţi fiecare cuvânt în parte, adică trebuie să recunoaşteţi fiecare cuvânt, dar trebuie să înţelegeţi şi sensul frazei, adică să îi cuprindeţi înţelesul. Este foarte bine dacă vă amintiţi şi frazele pe care le-aţi citit anterior, chiar dacă nu vi le aduceţi

aminte cuvânt cu cuvânt, ci doar vă amintiţi *sensul* lor. Am scris intenţionat cuvântul „sens“ în cursive, pentru că noi nu stocăm (de regulă) cuvinte şi fraze în creier, ci esenţa, semnificaţia obstacolelor pentru noi. Acest lucru nu este valabil doar pentru cuvinte. Puţini dintre noi pot să deseneze din memorie chipurile cunoscute, şi nici măcar artiştii talentaţi nu pot face acest lucru. Dacă mă gândesc la bunicul meu, la care am ţinut foarte mult în copilărie, îl văd înaintea ochilor în imagini şi scene scurte, cu o anumită încărcătură emoţională: este vorba despre impresii, şi nu despre un „film“ foarte lung. Dacă mă gândesc la locuinţa mea, nu văd înaintea ochilor toate camerele în acelaşi timp, ci doar câte o cameră sau anumite părţi din fiecare cameră.

Cum să explicăm existenţa acestor „fragmente de film“, care nu se văd foarte clar? Cum se transformă informaţiile în semnificaţii? Cine face selecţia acestora? Cum se explică faptul că ştiu cum se numea câinele administratorului din şcoala primară, dar uit să-mi sun soţia în ziua aniversării căsătoriei noastre, deşi îmi amintesc foarte bine data, iar câinele administratorului îmi este cu totul indiferent, în timp ce nu pot spune acelaşi lucru despre soţia mea? De ce mi-am adus aminte, când am dat acest exemplu, tocmai de câinele administratorului la care, timp de 32 de ani, nu m-am gândit nici măcar o dată? Se pare că amintirile se sustrag oricărui control şi apar brusc în faţa ochilor. Mai mult chiar, nu putem alege să uităm după bunul plac lucrurile de care ne aducem aminte!

Ce anume declanşează această putere anonimă a amintirii, care aduce înaintea ochilor şi în conştiinţă imagini din trecutul învăluit în umbră? Cât din memoria mea ţine de conştient şi cât de inconştient? Cine sau ce anume mută cunoaşterea conştientă în marele cufăr al lucrurilor uitate? Cine scoate din acel cufăr tot felul de lucruri? De exemplu, după ce nu fusesem timp de doisprezece ani la Berlin, am descoperit cu bucurie acel miros inconfundabil al metroului, un miros despre care nici nu ştiam că îmi plăcuse sau că ar fi putut să-mi placă. Eu sunt cel care îşi aduce aminte sau amintirea are o viaţă proprie care îmi scapă? Eu sunt subiectul sau mai curând obiectul amintirii?

Din cauză că în creierul nostru sunt stocate semnificaţii şi nu date, ca în cazul unei arhive sau al unui CD-ROM, cercetarea memoriei şi amintirii este foarte dificilă. Bineînţeles că, prin cercetarea creierului, toate procesele care au loc pe parcursul unei zile pot fi *descrise* genetic, chimic, electrofiziologic, dar pot fi ele *înţelese*? Ce aflăm despre memoria umană, dacă ştim cum interacţionează anumite molecule? Se pare că cercetarea memoriei le dă mai mult de lucru filosofilor şi psihologilor decât cercetarea sentimentelor sau a subconştientului.

În momentul în care ne amintim, mintea ne duce la *gânduri* şi *sentimente* care au lăsat urme în creierul nostru. Gândim şi simţim cu

aproximativ aceeaşi intensitate cu care am gândit şi am simţit prima dată. Excepţie face doar un mic grup de aşa-numite *genii*. Există oameni care au performanţe cognitive uluitoare, cum ar fi Kim Peek. El a inspirat filmul *Rain Man*, în care Dustin Hoffman joacă rolul unui geniu autist. Kim, care a murit în 2009, a locuit în Salt Lake City şi putea spune pe dinafară conţinutul a aproximativ 12 000 de cărţi, la fel cum putea spune, fără a sta pe gânduri, în ce zi a săptămânii cădea o anumită dată. Pentru asta a plătit, însă, un preţ mult prea mare. Kim, care locuia împreună cu tatăl său, nu se putea îmbrăca singur şi nu putea să-şi facă o omletă sau un sendviş. Există unii cercetători care consideră că geniile reprezintă o fereastră unică spre creierul uman. Din păcate, tot ceea ce se vede prin acea fereastră este foarte misterios. Dat fiind că, în cazul geniilor, anumite funcţii ale creierului sunt inexistente sau reduse, ei completează aceste circuite, folosind altele care uneori duc la performanţe uluitoare. Oamenii de ştiinţă nu pot să ne spună, deocamdată, de ce un geniu precum Stephen Wiltshire, după ce a efectuat un zbor de 45 de minute deasupra Romei, pe care nu o mai văzuse niciodată până atunci (!) a fost în stare să deseneze după aceea, din memorie, fiecare casă, cu numărul corect de ferestre (!), cu alte cuvinte de ce el nu reţine semnificaţii şi impresii, ci informaţii.

Faptul că noi ceilalţi, care nu suntem genii, uităm o parte din ceea ce trăim, are şi părţile sale bune. Amintirile înfrumuseţează viaţa, dar numai uitarea o face suportabilă. Dar cum are loc amintirea, respectiv uitarea? Specialiştii în neuroştiinţă disting între memorie *declarativă* (explicită) şi *non-declarativă* (implicită). Această separare corespunde conştientului şi subconştientului. Memoria explicită evocă lucruri trăite şi gândite în mod conştient şi despre care se poate vorbi. În ceea ce priveşte memoria implicită, aceasta stochează amintiri fără să remarce sau să ştim acest lucru, aşa cum mi s-a întâmplat cu mirosurile metroului din Berlin. Aceste două tipuri de memorie pot fi subîmpărţite, ca în cazul diferitelor tipuri de eu sau de inconştient. Memoria explicită se compune, evident, din mai multe părţi: *memoria episodică*, *memoria faptică* şi *memoria familiară*. Memoria episodică ne însoţeşte în viaţa noastră de zi cu zi, trăită în mod conştient. Tot ceea ce mă pune pe gânduri, ceea ce mă impresionează şi mă preocupă astăzi intră în categoria acestei memorii episodice. Dintre toate tipurile de memorie, aceasta are cel mai important rol în construirea imaginii de sine şi a identităţii. După cum spunea scriitorul Max Frisch, „biografia pe care o considerăm mai apoi a fi viaţa noastră“.

Ceea ce nu are ce căuta în filmul vieţii mele, în care eu sunt personajul principal, şi alte persoane importante pentru mine sunt personaje secundare, trece în *memoria faptică*. Ceea ce scriu eu acum şi aici despre

memorie provine din memoria mea faptică şi, de aici înainte, va intra, probabil, în memoria dumneavoastră faptică. Reţete culinare, numere de cont, mersul trenurilor pe care le iau în mod regulat, tot ceea ce înseamnă cunoştinţe legate de lume este stocat aici. Această memorie nu funcţionează fără anumite condiţii. Pentru a putea recunoaşte lucrurile din viaţa mea, trebuie să ştiu că le ştiu. Această sarcină este îndeplinită de către *memoria familiară*. Ea îmi spune dacă ceva mi se pare cunoscut sau nu. În mod normal, pentru acest lucru nu este nevoie de o examinare amănunţită. Această memorie lucrează oarecum fără efort şi în mod automat. Ştiu dacă ştiu ceva sau nu, iar numărul situaţiilor excepţionale în care nu sunt sigur este foarte mic. În automatismul său, memoria bazată pe încredere funcţionează într-un mod asemănător cu memoria implicită. Aici intră amintirile de natură intuitivă, în cazul cărora conştientul joacă un rol neînsemnat sau nu are nici un rol. În capitolul precedent, spuneam că degetele mele „cunosc“ tastatura şi că picioarele mele „cunosc“ drumul spre casă. Se pare că ele îşi amintesc surprinzător de bine dispunerea tastelor sau drumul cel bun, fără ca tot ceea ce numim „conştient“, care lucrează mai încet (sau este tulburat din cauza alcoolului) să aibă prea multe de făcut. Un şofer experimentat intră pe pilot automat şi analizează „intuitiv“ situaţia din trafic. Un atacant bun, în timpul unui meci de fotbal, nu stă mult pe gânduri în momentul în care decide într-o fracţiune de secundă unde să expedieze mingea, iar portarul ridică „din reflex“ braţele. În toate aceste situaţii, lucrează memoria implicită, care face parte din subconştient.

În ceea ce priveşte misterele creierului, trebuie spus că memoria mea ia încă o hotărâre. Ea nu împarte lucrurile doar în cunoscute şi necunoscute, ci şi în *importante* şi *neimportante*. Ne ia destul de mult timp să percepem toate obiectele dintr-o încăpere, însă, dacă apare vreo schimbare, observăm de cele mai multe ori imediat acest lucru. Fără nici o îndoială, tot ceea ce este nou şi neobişnuit are o foarte mare importanţă pentru noi, iar noi stocăm în mod deliberat ceea ce considerăm a fi important. Dar cine hotărăşte în legătură cu importanţa? Aceasta poate avea o origine conştientă, dar şi una inconştientă. Memoria explicită şi cea implicită nu sunt chiar atât de uşor de separat, după cum se poate observa. Chiar dacă specialiştii în neuroştiinţă sunt de acord în privinţa acestor termeni, întreaga construcţie pusă la punct de ei este ipotetică. Şi pe bună dreptate: dacă examinăm totul îndeaproape, constatăm că toate aceste clasificări la îndemână sunt vagi şi speculative. Mai exact, ele nici nu provin din domeniul neuroştiinţei, ci din psihologie. Verosimilitatea este asemănătoare cu aceea întâlnită la Freud, care făcea distincţia între eu, sine şi supraeu. Este vorba despre clasificări practice, mai mult sau mai puţin plauzibile, fără o bază solidă. Motivul este unul cunoscut: nu există un hard-

disk în creier pe care să-l putem denumi „memorie“ şi pe care să-l putem descrie, unde fiecare loc determinat are o anumită funcţie. Nu există o regiune care să fie numită „memoria de scurtă durată“ şi o zonă care să fie denumită „memoria de lungă durată“, la fel cum nici memoria explicită sau implicită nu ocupă un anume loc în creier. În plan fiziologic, specialiştii în neuroştiinţă bâjbâie în întuneric.

Dacă nu există, însă, un loc al memoriei, cum a fost posibil ca Eric Kandel să facă cercetări legate de „memoria de scurtă durată“ a melcului-de-mare şi să observe că, în cadrul procesului de învăţare, conexiunile sinaptice ale melcului-de-mare se întăresc? Răspunsul este că mecanismul biochimic cercetat de Kandel apare la numeroşi neuroni diferiţi. Trebuie doar să se determine ce neuroni răspund de diferitele funcţii ale corpului pentru a se putea efectua experimente. Realizarea deosebit de importantă era aceea de a se demonstra că experienţa lasă *o urmă* în creier, şi anume sinapse modificate. Modificarea plastică a sinapselor determină posibilitatea stocării pe termen scurt a experienţelor. Într-adevăr, sinapsele animalelor se modifică în funcţie de experienţa dobândită, chiar dacă această modificare are loc între anumite limite. Bineînţeles că neuronii nu pot învăţa totul, dat fiind că dispun de o flexibilitate limitată. Kandel a devenit unul dintre candidaţii la Premiul Nobel în momentul în care a demonstrat că experimente de genul celor efectuate pe *Aplysia* se pot efectua şi pe cobai. În anii ‘80, el a descoperit proteina CREB. În momentul în care CREB este prezentă într-un neuron, numărul legăturilor sinaptice creşte. Kandel şi-a dat seama că, în memoria de scurtă durată, sinapsele devin mai *eficiente*. Dimpotrivă, memoria de lungă durată nu apare în urma unei creşteri calitative la nivelul sinapselor, ci prin aceea că *numărul legăturilor sinaptice creşte* datorită proteinei CREB. Această descoperire a însemnat pentru Kandel prima teorie importantă asupra modului în care apare memoria de lungă durată. El avea să obţină Premiul Nobel în anul 2000 împreună cu suedezul Arvid Carlsson şi americanul Paul Greengard. Carlsson făcuse descoperiri importante în ceea ce priveşte diagnosticarea şi combaterea bolii Parkinson. Greengard a descoperit modul în care proteinele, ca substanţe-mesager, pot să modifice reacţiile la nivelul celulelor din creier, lucru important şi pentru cercetările lui Kandel dedicate memoriei de lungă durată.

Kandel ştie că doar „a pipăit suprafaţa“ memoriei de lungă durată. El a fost primul din acest punct de vedere, dar, cu siguranţă, nu şi ultimul. Au rămas, desigur, o serie întreagă de întrebări fără răspuns. În cadrul experimentelor sale, s-a concentrat asupra hipocampusului cobailor care coordonează, printre altele, orientarea în spaţiu. În perioada în care cobaiul învăţa să-şi croiască drum prin labirint, hipotalamusul a început să producă

proteina CREB. Aceleaşi procese biochimice apar şi în alte zone ale creierului, care, din câte se ştie, nu au nici o legătură cu învăţarea şi cu amintirile. Fenomenele care au loc în neuroni datorită proteinei CREB reprezintă o explicaţie *necesară*, dar nu şi *suficientă* pentru geneza amintirilor de lungă durată. Dacă se compară memoria cu sistemul matematicii superioare, specialiştii în neuroştiinţă tocmai sunt pe punctul de a înţelege ce este un număr.

Modul în care creierul nostru stochează impresii, modul în care separă lucrurile importante de cele neimportante şi de ce, toate acestea rămân încă un mister. Foarte clar pare să fie, în schimb, faptul că, pentru a-mi *aminti în mod conştient* de un lucru, adică pentru a putea deschide un anumit sertar al memoriei mele, acea amintire trebuie să fie exprimată prin limbaj. Ea nu trebuie prezentată în cuvinte pur şi simplu, ca o poezie învăţată pe dinafară, ci trebuie să fie prezentă sub forma unei reflecţii. O reflecţie în absenţa cuvintelor nu este, din câte ştim, posibilă în creierul nostru. Dacă tot ceea ce ştim sau ceea ce credem că ştim este legat de limbaj, ar trebui să ne oprim asupra limbajului însuşi, ca mod remarcabil de cunoaştere. Ne asigură acesta un acces privilegiat la adevăr şi ne dă posibilitatea să cunoaştem în mod obiectiv lumea?

CAMBRIDGE

MUSCA ÎN STICLĂ
CE ESTE LIMBAJUL?

În toamna anului 1914, un tânăr inginer de aviaţie se afla pe o navă de patrulare, pe Vistula. Din iulie, Austro-Ungaria era în război, acel război care avea să intre în cărţile de istorie sub denumirea de Primul Război Mondial. Dar tânărul inginer, de douăzeci şi cinci de ani, care se află în sectorul estic al frontului austriac, nu este interesat de război, cu toate că s-a înrolat voluntar. Tocmai a descoperit un articol într-o revistă, care îl interesează mult mai mult decât tot ceea ce se petrece în jurul său. Este vorba despre demersurile care se fac la un tribunal din Paris pentru stabilirea condiţiilor în care s-a produs un accident de circulaţie, care a avut loc în urmă cu un an, iar accidentele de maşină în împrejurări complexe sunt încă o raritate în marile oraşe europene. Pentru a se reconstitui exact faptele, membrii completului de judecată „reproduc“ accidentul la scară miniaturală. Sunt construite case, camioane, automobile şi oameni în miniatură, precum şi un cărucior pentru copii miniatural. Toate sunt dispuse în anumite locuri şi sunt mutate în anumite puncte. Inginerul este fascinat. Cum se poate ca o machetă să înlocuiască realitatea? În primul rând este posibil pentru că obiectele miniaturale corespund foarte bine obiectelor reale. În al doilea rând, este vorba despre faptul că relaţiile dintre obiectele miniaturale sunt analoge cu acelea în care se află obiectele reale. Dacă realitatea poate fi descrisă cu ajutorul unor obiecte miniaturale, nu este posibil ca ea să fie descrisă cu ajutorul „obiectelor“ gândirii, adică prin cuvinte? El notează în jurnal (29 septembrie 1914): „În cadrul unei propoziţii, se experimentează construcţia unei lumi“.

Aşa cum Descartes a impus o nouă direcţie în filosofie la începutul Războiului de Treizeci de Ani, tot astfel inginerul de aviaţie a impus o nouă direcţie în filosofie la începutul Primului Război Mondial. Într-un mod mai radical decât oricine altcineva, el a transferat logica *limbajului* în punctul central al gândirii. Această schimbare a făcut din el unul dintre cei mai influenţi filosofi ai secolului XX. Numele lui este Ludwig Wittgenstein.

Wittgenstein s-a născut în 1889 la Viena, oraşul lui Sigmund Freud, Ernst Mach, Gustav Mahler şi Robert Musil. Este cel mai mic dintre cei nouă copii ai marelui industriaş Karl Wittgenstein, unul dintre magnaţii oţelului din acea vreme. Mama lui era pianistă şi această împletire între lumea afacerilor şi sensibilitatea muzicală aminteşte de *Casa Buddenbrook*, romanul lui Thomas Mann. Dacă ne gândim la soarta celor nouă copii ai familiei Wittgenstein, ne vom da seama că Thomas, Christian şi Toni Buddenbrook au avut o viaţă aproape normală. Unul dintre fiii industriaşului va deveni un pianist renumit, dar alţi trei se vor sinucide. Şi Ludwig are o fire labilă, fiind când nesigur şi foarte deprimat, când arogant şi dornic să demonstreze că le ştie pe toate. La fel ca şi ceilalţi copii din familia Wittgenstein, şi Ludwig a avut profesori particulari până la vârsta de 14 ani. Spre deosebire de ceilalţi filosofi despre care am discutat până acum, nu a fost un elev strălucit, dar bacalaureatul pe care l-a luat cu chiu cu vai i-a dat posibilitatea să studieze ingineria. Wittgenstein avea o pasiune pentru tehnică şi maşini, lucru care nu este neobişnuit pentru o perioadă în care inginerii au revoluţionat epoca modernă, construind automobile, avioane, lifturi, zgârie-nori şi telefoane.

În 1906, s-a înscris la Şcoala Tehnică din Berlin-Charlottenburg, o universitate de renume mondial. În 1908 pleacă la Manchester, unde proiectează, cu mai mult sau mai puţin succes, motoare şi elice de avion. Era, însă, fascinat de logică şi matematică. La Jena l-a vizitat pe matematicianul Gottlob Frege, care încercase, deşi acest lucru trecuse relativ neobservat, să descifreze principiile generale ale logicii, nu doar pe cele ale matematicii. Frege a recunoscut înclinaţia lui Wittgenstein, îndrumându-l către marii filosofi ai vremii: Alfred North Whitehead şi Bertrand Russell de la Universitatea din Cambridge. Wittgenstein s-a înscris la Trinity College din Cambridge, pentru a studia filosofia, numai că mult respectatului Russell, tânărul inginer i s-a părut la început un personaj excentric. „După curs, a venit la mine un neamţ înfierbântat care voia să se certe cu mine… De fapt, este o pierdere de timp să stau de vorbă cu el.“ Dar impresia lui Russell avea să se schimbe. Peste numai câteva săptămâni, el îl considera deja pe Wittgenstein un geniu, cu o gândire strălucită, superioară chiar propriei sale gândiri. L-a încurajat pe Wittgenstein să-i critice *Principiile matematicii* şi chiar să-i aducă îmbunătăţiri, sperând să înveţe multe de la austriacul cu şaptesprezece ani mai tânăr. Wittgenstein s-a apucat de lucru cu mare zel. Eforturile lui au fost întrerupte doar de călătorii costisitoare, mai cu seamă în Norvegia, unde a construit o cabană într-un fiord şi a locuit împreună cu un prieten de la Cambridge. El îşi dorea, însă, mult mai mult decât să corecteze logica lui Russell. Toate strădaniile sale aveau ca scop scrierea propriei opere, *Tractatus logicus-philosophicus*. În timpul războiului, el îşi va continua studiile, iar

ambiţiile sale vor deveni din ce în ce mai mari. „Da, eforturile mele s-au extins de la fundamentele logicii la natura lumii.“ La sfârşitul războiului, în vara anului 1918, lucrarea sa este gata. Ea va apărea abia în 1921, într-o revistă. În 1922 apare ediţia bilingvă în germană şi engleză, având sub o sută de pagini, cu paragrafele şi secţiunile numerotate conform unui sistem numeric asemănător cu modalitatea de citare a versetelor şi capitolelor biblice.

La Cambridge şi în Europa Occidentală, reacţia a fost una entuziastă. Cum a fost posibil ca un elev slab să ajungă o adevărată stea pe firmamentul filosofiei? În ce anume a constat „genialitatea“ sa? După cum se poate deduce din povestea machetelor accidentului de circulaţie de la Paris, Wittgenstein a dorit ca limbajul să constituie elementul central al filosofiei. Chiar dacă pare uluitor, până atunci limbajul fusese cenuşăreasa filosofiei. Deşi era limpede pentru toţi filosofii faptul că îşi exprimau gândurile în cuvinte şi propoziţii, aceştia nu s-au oprit aproape deloc asupra faptului că toate concluziile lor *depind* de mijloacele de care dispune limbajul. Nici Kant, care (aşa cum vom vedea în partea a doua) a făcut din regulile experienţei şi gândirii noastre punctul central al filosofiei sale, nu s-a ocupat de complexitatea şi de necesităţile limbajului. Wittgenstein a constatat aceeaşi lacună la Whitehead şi Russell. Cum era posibilă descifrarea logicii experienţei umane şi a cunoaşterii umane asupra lumii, dacă era neglijat limbajul în care această logică era *formulată*? Wittgenstein arată că „filosofia este o critică a limbajului“.

Observaţia este corectă, dar cum urma să fie compensată sau corectată această situaţie? Wittgenstein s-a gândit la descrierea accidentului cu ajutorul machetelor şi a relaţiilor dintre ele, pentru a se reprezenta o imagine a realităţii. Aceeaşi situaţie se întâmplă şi în cazul unei propoziţii. Cuvintele şi modul în care este alcătuită propoziţia construiesc o imagine a realităţii. Substantivele („numele“) corespund „lucrurilor“ întâlnite în lume. Ele capătă o semnificaţie anume în funcţie de structura propoziţiei. Atunci când „numele“ şi structura propoziţiei corespund lucrurilor şi dispunerii din realitate, propoziţia este *adevărată*. Acesta este, în orice caz, un principiu. Dacă dorim ca această oglindă a realităţii să reflecte realitatea, trebuie să înlăturăm absolut toate imperfecţiunile care apar la nivelul structurii. În cazul limbajului acest lucru implică faptul că ar trebui să fie optimizat, în condiţiile utilizării în viaţa de zi cu zi, fiind necesară eliminarea propoziţiilor ilogice şi lipsite de *sens*. Propoziţiile lipsite de sens sunt cele care nu trebuie confruntate cu realitatea pentru a se vedea dacă sunt adevărate sau false, cum ar fi, de exemplu: „Verdele este verde“. Tot lipsite de sens sunt şi propoziţiile sau frazele cărora nu le corespunde nimic din realitate, de exemplu: „Fraza pe care o rostesc acum este falsă“. Wittgenstein a mers atât de departe cu

consecvenţă, încât a dorit să excludă din limbă toate aserţiunile morale, deoarece „bine“ şi „rău“ nu reprezintă lucruri care să existe în realitate. Ideea de morală ar putea fi prin urmare exprimată prin semne, prin gesturi sau expresii faciale, deoarece: „În legătură cu ceea ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem“.

Visul lui Wittgenstein era un *limbaj precis*, prin intermediul căruia era posibil să se reprezinte şi să se descrie în mod obiectiv realitatea, în toate sferele vieţii. La început, Wittgenstein a inspirat înfiinţarea „Societăţii Ernst Mach“, un grup de teoreticieni ai ştiinţei şi filosofi din Viena, care în 1922 aveau să formeze „Cercul de la Viena“ în cadrul căruia au încercat să pună în aplicare programul filosofului austriac. Deşi membrii cercului s-au ocupat timp de paisprezece ani de problema formulată de Wittgenstein, proiectul a fost un eşec. Se poate spune: „Ce noroc!“, cine ştie ce ar fi rezultat pe urmă. Cât de autoritară ar fi fost limba şi cât de totalitară ar fi fost societatea în care cetăţenii ar fi fost obligaţi să vorbească un limbaj precis? Cât de mult s-ar pierde, dacă, în şcoală, profesorii le-ar cere elevilor să nu scrie propoziţii cu mai multe sensuri, să nu mai apeleze la ironie, să nu mai folosească metafore? Şi chiar dacă reforma lui Wittgenstein ar fi înnoit doar filosofia, ne întrebăm cât de plictisitoare ar fi devenit aceasta?

Eşecul proiectului legat de formularea unui limbaj precis nu s-a datorat doar membrilor Cercului de la Viena. Motivul este unul mult mai profund.

O limbă de precizie este în sens propriu inumană, ea reprezintă o înţelegere eronată a evoluţiei umane şi a funcţiei de bază a limbajului. Hotarul evoluţiei limbajului nu l-a constituit dorinţa de adevăr şi de autocunoaştere, ci mai degrabă nevoia socială de comunicare. Pentru Wittgenstein limbajul era instrumentul exclusiv al cunoaşterii. El a cercetat limbajul din punct de vedere al tehnicianului şi al inginerului, apreciindu-i eficienţa conform criteriului logicii. Această supraapreciere le era comună şi lui Whitehead şi Russell, care considerau logica o formulă universal valabilă a gândirii, ceea ce nu este. Ea este *un* mijloc al gândirii, printre altele, şi *un* element al limbajului. A aprecia totul după regulile logicii implică în viaţa reală o trecere în absurd!

Pentru a înţelege cum a fost posibil ca nişte oameni cu o inteligenţă ieşită din comun precum Russell şi Wittgenstein să dorească să explice lumea pornind exclusiv de la regulile logicii, ar trebui să înţelegem atmosfera care exista pe atunci la Cambridge. Era o atmosferă dominată de frenezie. Spiritul inovator al tehnicienilor şi inginerilor s-a transmis şi filosofiei, destul de lipsită de inspiraţie în ultimele decenii, dar cunoscând o mare înflorire la Cambridge. Este adevărat că Russell şi Wittgenstein nu ştiau foarte bine dacă aveau să ducă filosofia pe noi culmi sau dacă, în cele din urmă, aveau să

renunţe cu totul la ea. Erau atât de entuziasmaţi de ideile lor, încât credeau că pot ignora elementele-cheie ale vieţii. În ceea ce priveşte celelalte ştiinţe umane, ei au fost teribil de aroganţi. Wittgenstein citise lucrările lui Freud, dar pentru că îi examinase utilitatea pornind de la logică, psihanaliza i s-a părut la fel de sterilă ca psihologia. Despre neuroştiinţă nu ştia nimic, fapt pentru care nu poate fi acuzat, având în vedere epoca în care a trăit. Ramón y Cajal sau Sherrington erau necunoscuţi pentru majoritatea gânditorilor acelor vremuri.

Cunoaşterea filosofică a lui Wittgenstein era foarte bine demarcată, ceea ce nu se poate spune despre Russell. Tocmai de aceea nu şi-a pus întrebarea dacă omul poate înţelege în mod adecvat realitatea obiectivă, o întrebare la care filosofia a încercat să răspundă cel puţin din vremea lui Kant. El nu s-a preocupat nici de psihologia receptării, avută în vedere de numeroşi contemporani. În *Tractatus* nici măcar nu abordează problema contextului social al limbajului şi al vorbirii. Doar aşa se explică faptul că omul ideal al lui Wittgenstein trebuie să fi folosit limbajul la fel ca Joseph, copilul de unsprezece ani din cartea lui Oliver Sacks, *Voci care văd (Seeing Voices)*: „Joseph vedea, făcea diferenţe, clasifica, utiliza lucrurile din jur; nu avea probleme în ceea ce priveşte clasificarea şi generalizarea (bazată pe percepţii), dar se părea că nu putea trece de această fază… Dădea impresia că ia totul la modul propriu, ca şi cum nu ar fi fost în stare să jongleze cu imagini, ipoteze, posibilităţi sau să pătrundă în imperiul fanteziei sau al metaforelor. Părea să fie prizonier în prezent şi să se limiteze la experienţa concretă, nemijlocită, ca un copil mic sau ca un animal, diferenţa fiind că toate acestea erau mediate de o conştiinţă pe care un copil mic nu o poate avea.“

Partea interesantă în povestea lui Joseph: el nu este vreun elev, care a fost obligat să înveţe limbajul precis al lui Wittgenstein, ci un băiat surd, care a trăit în primii zece ani de viaţă fără să fi învăţat limbajul semnelor. Pentru Joseph, experienţa limbajului nu are nuanţe apărute în urma folosirii acestuia. El nu a folosit niciodată limbajul, nici pe cel vorbit, nici pe cel al semnelor. Joseph înţelege cuvintele şi regulile sintaxei. El înţelege limbajul din punctul de vedere al logicii elementare, dar nu şi din punct de vedere social.

Explicaţia pentru o astfel de situaţie este cunoscută. În anii ‘60 lingvistul american Noam Chomsky a formulat teoria conform căreia este foarte posibil ca omul să vină pe lume cu un simţ înnăscut al limbii şi al gramaticii, fapt pentru care copiii mici învaţă limba maternă aproape automat. Ea creşte într-un mod asemănător cu dezvoltarea membrelor. O condiţie importantă în acest sens o reprezintă aceea ca micuţii să poată imita limba pe care o aud. Asemenea cimpanzeilor din sălbăticie, oamenii utilizează doar circa treizeci de sunete, din care pot forma însă fraze complicate. În cazul cimpanzeilor, se pare că fiecare sunet are o semnificaţie. Pe măsură ce omul a

evoluat, sunete cum ar fi *ba* sau *do* şi-au pierdut semnificaţia şi s-au transformat în silabe. Înseamnă că oamenii leagă între ele sunete care nu au nici o semnificaţie, pentru a forma cuvinte cu sens.

Există tot felul de controverse în legătură cu faptul că acest proces s-a desfăşurat diferit la om, în comparaţie cu alte primate. O explicaţie poate fi aceea conform căreia laringele s-a micşorat pe parcursul evoluţiei, ceea ce a dus la apariţia limbajului articulat. Nu există, însă, o explicaţie satisfăcătoare în acest sens, în schimb se ştie ce regiune a creierului este răspunzătoare pentru gramatică. Posibilitatea de a forma structuri cu sens dintr-o succesiune de sunete este asociată cu zona Broca. Această regiune se găseşte undeva deasupra urechii stângi. Până în jurul vârstei de trei ani, copilul îşi dezvoltă limbajul în această zonă. Dacă Chomsky are dreptate în ceea ce priveşte faptul că omul vine pe lume cu un simţ înnăscut al limbii şi al gramaticii, atunci acel simţ se găseşte în zona Broca. Pe urmă, există posibilitatea ca omul să înveţe alte limbi cu ajutorul regiunilor situate în vecinătatea zonei Broca. Această zonă este asociată cu învăţarea limbajului, cu formarea sunetelor, articularea şi formarea cuvintelor abstracte. Înţelegerea şi imitarea unei limbi ţine de o altă regiune a creierului, adică de zona Wernicke. Această separare făcută în secolul al XIX-lea este valabilă şi astăzi, chiar dacă procesarea limbajului este un proces extrem de complex, iar specialiştii în neuroştiinţă au început să includă şi alte zone ale creierului în descrierea acestuia.

Cel puţin prima limbă este învăţată inconştient şi este „imitată“ în plan social. Cea mai importantă funcţie a limbajului este aceea de a înţelege şi de a ne face înţeleşi. Gramatica, dar şi contextul, ne fac să înţelegem sau să nu înţelegem ceva. Propoziţia „Eu văd negru“ poate să însemne că stau înaintea unui tablou negru şi îi descriu culoarea. La fel de bine poate să însemne că sunt pesimist în legătură cu un anumit lucru. Tânărul Wittgenstein era scandalizat de astfel de propoziţii, dar limba este plină de asemenea formulări ambigue. Adevărul este că un limbaj precis este sortit eşecului, că sensul unei propoziţii este dat de folosirea cuvintelor.

La început, Wittgenstein nu a vrut să ia seama la obiecţiile aduse *Tractatus*-ului. În stilul său inimitabil, el considera că a dat răspunsurile definitive şi a spus tot ce se putea spune despre lucruri. De aceea, pentru el nu mai avea nici un sens să se afle mai departe în slujba filosofiei, pe care a influenţat-o într-un chip atât de remarcabil. Îşi împarte averea uriaşă fraţilor şi surorilor şi oferă sume considerabile tinerilor poeţi, pictori şi arhitecţi. Următoarea „oprire“ este pedagogia practică. Filosoful, care, cel puţin în Anglia, se bucura de un enorm respect, frecventează un institut pedagogic din Viena şi câţiva ani este incognito învăţător într-o regiune rurală a Austriei. Roadele muncii sale sunt catastrofale. Pentru majoritatea copiilor de la ţară el

este o adevărată pacoste. În 1926, se satură şi renunţă la cariera didactică, apoi lucrează timp de câteva luni ca ajutor de grădinar la o mănăstire. În acelaşi timp se gândeşte la un nou proiect, căruia i se dedică trup şi suflet. Împreună cu un arhitect, proiectează şi construieşte o vilă cubistă la Viena pentru sora lui, Margarete, el ocupându-se în special de arhitectura interioarelor. Casa devine un loc de întâlnire al intelectualilor vienezi şi se întâmplă adesea ca aici să se reunească şi membrii Cercului de la Viena. În 1929, după o absenţă de cincisprezece ani, Wittgenstein se întoarce la Cambridge, unde i se acordă titlul de doctor pentru *Tractatus*, dar în lucrările care vor urma el va afirma în multe privinte exact opusul a ceea ce afirmase în lucrările din tinereţe. Scrie şi lucrează ca un posedat, dar e de părere că nimic din ceea ce a scris nu merită a fi publicat. Ca lector, o scoate cu greu la capăt şi trăieşte din prelegeri şi burse, devenind profesor abia la cincizeci de ani. În tot acest timp el a fost „un eremit, un ascet, un guru şi un „conducător“ după cum îşi aduce aminte unul dintre studenţii săi, un personaj de roman, decăzut din lux în sărăcie şi care a devenit o legendă încă din timpul vieţii.

De faptul că teoria limbajului ca imagine a realităţii nu este corectă avea să-şi dea seama într-un târziu şi Wittgenstein. Lovitura de graţie i-a fost dată de economistul italian Piero Sraffa, care i-a fost coleg la Cambridge. În momentul în care Wittgenstein a arătat că limbajul reflectă structura logică a realităţii, Sraffa şi-a dus degetele mâinii la bărbie şi a întrebat: „Care este forma logică în *acest* caz?“ Ulterior, Wittgenstein a renunţat la teoria sa. *Cercetări filosofice*, pe care a început, după mai multe încercări eşuate, să o scrie în 1936, i-a dedicat-o lui Sraffa. În această carte, apărută abia în 1953, la doi ani după moartea lui Wittgenstein, autorul renunţă la teoria conform căreia limbajul este o imagine a realităţii, dar şi la ideea că limbajul poate fi înţeles numai cu mijloacele logicii. Pasajul cel mai pictural, care avea să o entuziasmeze pe poeta Ingeborg Bachmann, sună după cum urmează: „Limbajul nostru poate fi văzut ca un oraş vechi: un labirint de străduţe şi de pieţe mici, de case vechi şi noi şi de case cu părţi adăugate în diferite perioade de timp; şi acesta, înconjurat de o mulţime de periferii noi, cu străzi drepte şi regulate, şi case uniforme.“[12] Wittgenstein şi-a dat seama de faptul că „sensul unui cuvânt“ este „folosirea lui în vorbire“. El era de părere că, în loc să aşeze semantica şi structura propoziţiei pe baze logice, filosofii ar trebui să caute să explice regulile folosirii limbajului, cu alte cuvinte diversele „jocuri de limbaj“. În acest context, Wittgenstein a descoperit în cele din urmă importanţa psihologiei, la care renunţase iniţial cu atâta uşurinţă. Datorită faptului că jocurile de limbaj nu există într-un spaţiu gol, ci în comunităţile umane, ele nu ar trebui explicate logic, ci mai curând psihologic. Psihologii nu ar trebui să facă experimente legate de emoţii, ci ar trebui să explice aşa-

numitele jocuri de limbaj în contextul lor social, aceasta deoarece: „Principalul motiv pentru care nu înţelegem ceva este acela că nu avem o privire de ansamblu asupra folosirii sensului cuvintelor.“ Aceste lucruri sunt formulate mai plastic după cum urmează: „Care este ţelul tău în filosofie? Să-i arăţi muştei ieşirea din sticla cu muşte.“[13]

Aşa cum a făcut şi în Primul Război Mondial, Wittgenstein se înrolează voluntar şi în al Doilea Război Mondial, de această dată de partea englezilor. A fost infirmier într-un spital, unde şi-a folosit cunoştinţele pe care le avea în domeniul construcţiei avioanelor pentru a pune la punct dispozitive de laborator şi aparate ce măsurau pulsul, tensiunea, frecvenţa şi volumul respirator. A mai predat patru ani la Cambridge, pentru ca apoi, la cincizeci şi opt de ani să solicite pensionarea anticipată. Şi-a petrecut ultimii ani de viaţă în Irlanda şi la Oxford. În 1951 a murit de cancer. Ultimele sale cuvinte adresate prietenilor au fost: „Spuneţi-le că am dus o viaţă minunată.“

Poate că *Tractatus*-ul poate fi comparat cu o fundătură, dar *Cercetări filosofice* a dat un impuls nemaipomenit atât filosofiei, cât şi lingvisticii, în curs de formare la acea vreme. A luat naştere o nouă disciplină, *filosofia analitică*, cel mai important curent filosofic din a doua jumătate a secolului XX. Pornindu-se de la abordarea lui Wittgenstein, s-a considerat că problemele filosofice trebuie înţelese şi analizate ca probleme ale exprimării lingvistice, deoarece modul în care oamenii interacţionează cu lumea este influenţat de limbaj. În acest sens, nu există percepţii senzoriale „pure“ care să nu fie afectate de gândire (exprimată prin limbaj), şi nu există nici semnificaţii clare, deoarece limbajul este ambiguu. În această junglă a întrepătrunderii dintre percepţiile senzoriale şi limbaj îşi croieşte drum filosofia analitică.

Lingvistica adoptă teoria lui Wittgenstein despre „jocurile de limbaj „ şi explorează sensul limbajului într-un context mai larg. Englezul John Langshaw Austin şi americanul John Rogers Searle pun la punct în anii ‘50 şi ‘60 teoria *actului vorbirii*. Austin a arătat că, dacă cineva spune ceva, „atunci face ceva“. Problema decisivă în cazul înţelegerii propoziţiilor nu este aceea dacă acestea sunt adevărate sau false, ci dacă *se reuşeşte* sau nu transmiterea unui mesaj, care să aibă sensul vizat. Teoria care stabilea valoarea de adevăr a limbajului s-a transformat în teoria comunicării sociale.

Limbajul uman este un mijloc excelent de comunicare. Pornind însă de la teoriile lui Wittgenstein, filosofii ar fi trebuit să îşi dea seama că limbajul nu reprezintă singura cale de acces la adevăr. Doar atunci când ne gândim că instrumentele de ordonare ale minţii, gândirea şi limbajul nu reprezintă realitatea „în sine“, ci sunt modele în funcţie de care lumea poate fi explicată conform propriilor reguli ale jocului, ajungem să înţelegem mai bine omul. Cel care percepe lucruri diferite trăieşte altfel şi cel care gândeşte altfel

foloseşte şi un alt limbaj. Diferenţele de gândire şi de limbaj dintre oameni îi deosebeşte pe aceştia şi de animale. Limitele aparatului nostru senzorial şi limitele limbajului constituie limitele lumii noastre, deoarece cuvintele în care alegem să ne înveşmântăm gândirea provin dintr-un set foarte bine organizat al speciei umane.

Am putea spune că sarcina „tacită“ a limbajului este aceea de a ne „păcăli“ în legătură cu realismul afirmaţiilor sale. Limbajul a fost „creat“ pentru a „construi“ adevărul şi lumea în funcţie de necesităţile speciei umane. Dacă şarpele ar avea nevoie de un limbaj pentru a se putea orienta, ceea ce nu este cazul, deoarece nu are nevoie de aşa ceva pentru a percepe lumea din jur, am vorbi despre „limbajul şerpilor“, care nu înseamnă nimic pentru oameni, aşa cum nici limbajul oamenilor nu înseamnă nimic pentru şerpi. La maturitate, Wittgenstein a făcut o afirmaţie plină de înţelepciune: „Dacă leul ar vorbi, noi nu l-am putea înţelege!“

Călătoria noastră filosofico-psihologico-biologică despre posibilităţile şi limitele cunoaşterii noastre a ajuns deocamdată la final. Am învăţat câte ceva despre creier, despre modul în care s-a format şi despre funcţiile sale. I-am sondat posibilităţile, dar şi limitele. Am văzut că, în creierul nostru, senzaţiile, sentimentele şi raţiunea se întrepătrund adesea, şi am amintit, printre altele, de modul de formare a sinelui. Am înţeles cum se împletesc conştientul şi inconştientul şi ne-am dat seama că ştim destul de puţine lucruri despre modul în care creierul stochează şi uită lucruri încărcate de sens. Am văzut cum creierul este un organ complex şi subtil al cunoaşterii de sine, dar care nu a fost construit în scopul unei cunoaşteri obiective a lumii. Am văzut la ce foloseşte limbajul, dificultăţile pe care le întâmpină când trebuie să fie „obiectiv“. A gândi despre noi şi despre lume este cam acelaşi lucru cu traversarea unui râu cu maşina sau cu o expediţie cu tricicleta prin Sahara. Putem face astfel de lucruri, dar le putem face cu greu. Oricum, ştim acum câteva piese importante din puzzle, astfel încât să putem înţelege mai bine acţiunile şi modul nostru de viaţă.

Călătoria către noi înşine poate să treacă acum într-o altă dimensiune şi să încerce să răspundă la întrebarea: *Cum evaluăm acţiunile noastre?* Neuroştiinţa, care a jucat un rol deosebit de important, face un pas înapoi, lăsând mai mult spaţiu filosofiei, fără să se retragă însă cu totul. O vom consulta din când în când, chiar şi în ceea ce priveşte binele şi răul. Indiferent de datele biologice, problema moralei este şi rămâne una filosofică şi poate chiar una psihologică: de unde provin criteriile noastre pentru ceea ce se cuvine şi ceea ce nu se cuvine? Cum evaluăm comportamentul nostru şi de ce?

12 Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, trad. de Mircea Dumitru şi Mircea Floreta, Humanitas, 2004, p. 100 (n. red.)
13 *Op. cit*., p. 230 (n. red.)

CE TREBUIE SĂ FAC?

PARIS

EROAREA LUI ROUSSEAU
AVEM NEVOIE DE ALŢI OAMENI?

La recepţia postului de radio unde colaborez lucrează o doamnă mai în vârstă, cu înfăţişare înţepată, renumită pentru lipsa ei de amabilitate. Cu siguranţă că, în adâncul sufletului ei, este o persoană singură. În loc să fie prietenoasă şi amabilă, îi supără pe cei mai mulţi dintre cei ce vin în contact cu ea, prin felul ei nesuferit de a fi. În schimb, când îl vede pe băieţelul meu, Oskar, ea devine deodată o cu totul altă persoană. Ochii îi strălucesc, faţa i se luminează şi îl alintă pe Oskar în fel şi chip. Nici nu o interesează că fiul meu nu răspunde în vreun fel la reacţia ei entuziastă. Când ieşim din clădire, ea ne priveşte fericită.

Nu ştiu nimic despre viaţa privată a acestei femei, dar în mod sigur nu are mulţi prieteni. Probabil că este foarte singură, în ciuda profesiei. S-ar spune că nu este o situaţie fericită, ci mai degrabă una sumbră. Singurul om care cred că m-ar putea contrazice este filosoful Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau poate fi considerat un om ciudat. S-a născut în 1712 la Geneva şi a intrat ca ucenic la un gravor, dar la scurtă vreme după aceea, a început să călătorească. Voia să ajungă muzician cu orice preţ, dar nu ştia să cânte la nici un instrument. Din visele sale a luat naştere un nou sistem de notaţie muzicală, care nu interesa pe nimeni. A hoinărit aproape toată viaţa trăind cel mai adesea pe seama femeilor, care îl găseau atrăgător în pofida ţicnelii, cu buclele lui negre şi cu ochii lui căprui. Rousseau nu rămânea niciodată prea mult timp într-un loc. La Paris avea să cunoască marile personalităţi ale Iluminismului, deşi nu reuşeşte să se facă prea plăcut în rândul acestora.

Într-o zi de octombrie a anului 1749, viaţa lui Rousseau, care avea treizeci şi şapte de ani, se schimbă atât de mult, încât mai târziu avea să considere acea zi ca pe o revelaţie. Nestatornicul critic muzical mergea pe un drum de ţară de la Paris la castelul Vincennes, aflat la sud-est de capitală. În vremea aceea, castelul era închisoare de stat, în care se aflau prizonieri

renumiţi, precum contele Mirabeau, marchizul de Sade şi iluministul Diderot. Rousseau voia să-l viziteze pe acesta din urmă, având în vedere că scria scurte articole pentru celebrul dicţionar universal al acestuia, *Enciclopédie*. Undeva, în drum spre Vincennes, a obţinut un exemplar din *Mercure de France*, cel mai important ziar parizian, în care descoperă un anunţ al Academiei din Dijon, ce oferea un premiu pentru cel mai bun eseu pornind de la întrebarea: „A contribuit progresul ştiinţelor şi artelor la purificarea moravurilor?“ Cuprins de simţ misionar, Rousseau avea să descrie mai târziu reacţia pe care a avut-o la acea întrebare într-o scrisoare către Malesherbes, folosind limbajul său histrionic. Modestia şi dorinţa de a sta în umbră nu l-au caracterizat niciodată:

„Am dat peste întrebarea Academiei din Dijon, care a prilejuit imboldul pentru prima mea scriere. Dacă a semănat vreodată ceva cu o inspiraţie subită, atunci este vorba despre acea mişcare ce s-a produs înlăuntrul meu când am citit acele rânduri; am simţit deodată că spiritul îmi este orbit de mii de lumini; nenumărate idei pline de viaţă au năvălit asupra mea cu o forţă năucitoare, lăsându-mă pradă unei tulburări inexprimabile. Capul îmi era ameţit, de parcă aş fi fost beat. Inima îmi bătea cu putere umflându-mi pieptul; rămas fără aer, n-am mai putut merge mai departe şi m-am aşezat sub un copac de pe drum. Am stat acolo o jumătate de ceas într-o asemenea tulburare, încât, în clipa în care m-am ridicat, mi-am dat seama că haina mea era udă de lacrimi. Oh, domnul meu, de-aş fi putut aşterne atunci pe hârtie numai un sfert din ceea ce am văzut şi am simţit sub acel copac, cu câtă limpezime aş fi înfăţişat toate contradicţiile sistemului social, cu câtă forţă aş fi dezvăluit abuzurile societăţii noastre, cu câtă simplitate aş fi arătat că omul este bun de la natură şi că oamenii devin răi numai din cauza acestor instituţii! Puţinul pe care l-am putut reţine din marile adevăruri care mi-au trecut prin minte în acel sfert de oră petrecut sub acel copac a fost risipit cu zgârcenie în trei dintre scrierile mele cele mai importante (…). Iată cum, când mă gândeam mai puţin şi aproape împotriva voinţei mele, am devenit autor.“

Revelaţia lui Rousseau, care nu avea nici o legătură cu religia, a devenit celebră, dar mai celebru a devenit răspunsul său surprinzător la întrebarea din *Mercure de France*. Câţiva ani mai târziu, Rousseau avea să scrie alt eseu admirabil, *Discurs asupra inegalităţii dintre oameni*, ce îi reflectă spiritul. În acest din urmă eseu avea să afirme că societatea şi cultura nu îl fac pe om mai bun, ci mai rău: „Oamenii sunt răi; o experienţă tristă şi continuă reprezintă dovada acestui fapt; cu toate acestea, omul este bun prin natura sa, cred că am dovedit-o (…). Societatea omenească poate fi admirată oricât de mult, dar nu va fi mai puţin adevărat că ea îi face pe oameni să se urască între ei atunci când interesele lor intră în conflict.“

În opinia sa, oamenii erau cumsecade, paşnici şi buni de la „natură“. Cu toate acestea, oriunde priveai, dădeai numai peste minciună, înşelătorie şi crimă. Se punea, deci, întrebarea: „De unde vine răul?“ Rousseau a răspuns cât se poate de tranşant. Pentru el, omul era nesocial de la natură. Ca şi celelalte animale, nici omul, care trăieşte conform legilor naturii, nu încearcă să evite conflictele. Singurul său sentiment puternic, pe lângă grija faţă de sine, este simpatia faţă de ceilalţi. Cu toate acestea, din nefericire, oamenii nu pot trăi în singurătate. Catastrofele naturale şi alte împrejurări îi constrâng pe oameni să-şi unească forţele. Convieţuirea însă îi stârneşte unii împotriva altora. Oamenii devin neîncrezători şi răuvoitori. Când se compară cu ceilalţi, individul transformă grija faţă de sine în narcisism exagerat. Şi atunci, instinctele naturale, cum ar fi „bunătatea înnăscută“, se pierd.

Eseul lui Rousseau a stârnit un adevărat scandal, chiar dacă majoritatea iluminiştilor împărtăşeau ideile lui cu privire la societatea feudală din Europa Occidentală. La jumătatea secolului al XVIII-lea, nobilii trăiau în lux, în vreme ce ţăranii trudeau pe câmp, dar nimeni nu voia să se împace cu ideea că societatea şi cultura ar fi motivul pentru care omul este rău. Scriitorii Iluminismului iubeau artele şi viaţa în societate, preţuiau şi încurajau progresul ştiinţelor. Tocmai ştiinţele urmau să elibereze burghezia de sub dominaţia aristocraţiei. În locul unei societăţi feudale aproape omniprezente, iluminiştii visau la o societate în care înţelepciunea şi discuţiile libere erau mai importante decât ierarhiile sociale.

Rousseau s-a apărat cu furie şi cu pasiune. El era un scriitor cu mult har şi multe dintre cărţile sale s-au bucurat de mare popularitate. A fost filosoful despre care s-a vorbit cel mai mult în cercurile intelectuale ale Europei din vremea sa. Nu suporta deloc criticile. Rousseau a devenit un om din ce în ce mai dificil. A călătorit prin Europa de Vest şi, indiferent unde se oprea, stârnea conflicte. Nici ca părinte nu a fost un model demn de urmat. Cei cinci copii ai săi au fost trimişi la orfelinat, unde se pare că au şi murit la scurtă vreme după aceea. În ultimii ani de viaţă, Rousseau s-a rupt de societate, de parcă ar fi vrut să demonstreze validitatea teoriei sale prin propria viaţă. El s-a retras în castelul Ermenonville de lângă Paris, îndeletnicindu-se cu clasificarea plantelor.

Ce era corect din tot ceea ce afirmase în decursul vieţii? Omul este bun de la natură? Nu avem nevoie de alţi oameni pentru a fi fericiţi? Întrebarea dacă oamenii sunt mai fericiţi atunci când sunt singuri sau când trăiesc în societate nu este una de natură filosofică, ci ţine de psihologie. Este o întrebare care a fost neglijată destul de multă vreme. Abia la începutul anilor ‘70 ai secolului XX a luat naştere o disciplină denumită „cercetarea singurătăţii“. Fondatorul acesteia a fost Robert Weiss, profesor la

Universitatea din Boston, Massachussets. El era de părere că singurătatea este una dintre marile probleme ale societăţii şi că aceasta apare tocmai în marile oraşe. Oare oamenii erau fericiţi atunci când trebuiau să se întâlnească cu alţi oameni?

Weiss era sigur că nu aşa stăteau lucrurile şi că Rousseau se înşelase întru totul. Oamenii singuri suferă pentru că de ei nu se interesează nimeni sau se interesează foarte puţine persoane. Aceşti oameni suferă cel mai mult pentru că nimeni nu îi înţelege. Faptul era cunoscut deja oarecum intuitiv, numai că Weiss a mai constatat un lucru mult mai interesant: mai frustrantă decât lipsa de empatie a altora faţă de noi este *lipsa noastră de empatie faţă de ceilalţi*. A nu fi iubit este rău, dar a nu avea pe cine să iubeşti este şi mai rău! Weiss a explicat astfel faptul că multe persoane singure şi în vârstă cărora le-a murit soţul sau soţia au o pisică sau un câine, care, fără a înlocui partenerul de viaţă, sunt importante ca animale de companie.

Şi tocmai în acest punct al discuţiei îmi vine în minte doamna de la recepţie, despre care am pomenit la început. S-a simţit fericită când l-a văzut pe fiul meu, deşi el nu i-a dat nici o atenţie, să nu mai vorbim despre iubire. Părea să îi fie de ajuns faptul că putea avea de-a face cu el, că îi putea zâmbi, că îl putea atinge, că îi putea spune tot felul de drăgălăşenii. A iubi pe cineva sau a-i acorda atenţie reprezintă o şansă de a-ţi face un bine în mod indirect. Astfel, teoria lui Rousseau, conform căreia oamenii pot fi cu adevărat fericiţi doar în singurătate, este în mod fundamental contrazisă.

Prin natura lor, oamenii sunt fiinţe sociale, la fel ca toate celelalte primate, fără nici o excepţie. Printre cele peste 200 de specii de primate, nu există nici una ai cărei membri să trăiască în izolare. Bineînţeles că există oameni mai sociali decât alţii, dar persoanele asociale au o tulburare de comportament. Este posibil ca un om să devină încrâncenat din cauza frustrărilor şi dezamăgirilor. Din această cauză el nu se mai comportă ca un om „normal“. Oamenii normali se adresează altor oameni pentru că sunt interesaţi de aceştia (uneori mai mult, alteori mai puţin) şi pentru că le face bine. Un om care îşi petrece viaţa izolat în lumea lui va avea inevitabil probleme psihice. Mulţi dintre oamenii singuri devin claustrofobi, rigizi, inflexibili şi nu primesc foarte bine influenţele venite din afară. Pentru că nu au cum să compare propriile percepţii cu trăirile altora, apreciază eronat multe lucruri legate de alţii, dar şi de ei înşişi.

Disponibilitatea de a se pune în locul altcuiva şi grija faţă de alţii reprezintă o ieşire din propria lume îngustă. A face ceva pentru alţii este important pentru psihicul propriu. Cel care a făcut un cadou frumos şi vede cum se bucură persoana care l-a primit îşi face la rândul său un dar. Bucuria de a dărui şi de a face bine are origini străvechi. Dar de unde vine dorinţa

aceasta de a avea viaţă socială şi de a-i ajuta pe ceilalţi, de unde vine bucuria de a face bine? Acest lucru înseamnă, într-adevăr, că omul este „bun“, aşa cum arătase Rousseau? A avut dreptate cel puţin în această privinţă?

MADISON

SABIA CELUI CARE UCIDE DRAGONUL
DE CE ÎI AJUTĂM PE CEILALŢI?

Ceea ce s-a întâmplat a fost cumplit. În momentul în care au apărut cei trei şi au atacat-o pe Fawn, mama şi surorile au rămas ţintuite locului de teamă. Cei trei au lovit-o pe Fawn, ba chiar au muşcat-o. Fawn era fragilă, iar agresorii îi erau superiori din punct de vedere al forţei, dar nimeni nu a intervenit. Lupta a fost inegală şi violentă. Din când în când agresorii priveau în jur, uitându-se ameninţător la mama şi la surorile lui Fawn, pentru a le inspira teamă. Fawn însăşi se pierduse cu totul de spaimă. La un moment dat, agresorii s-au plictisit să o chinuiască şi s-au retras, lăsând-o pe Fawn întinsă la pământ. O perioadă destul de lungă de timp ea a zăcut nemişcată ţipând sfâşietor, apoi s-a ridicat brusc şi a luat-o la fugă. Pe urmă, s-a aşezat din nou pe pământ, cu o expresie tristă şi istovită. Sora ei mai mare a venit lângă ea şi a luat-o în braţe. Pentru că Fawn nu avea nici o reacţie, sora ei a început să tragă de ea şi să o scuture uşor, apoi a îmbrăţişat-o din nou. În cele din urmă, cele două surori s-au cuibărit una în braţele celeilalte.

Această scenă dramatică este reală. Ea a avut loc prin anii ‘80 în Madison, Wisconsin, dar poliţia nu a luat nici o măsură şi nici un ziar nu a relatat nimic. Olandezul Frans de Waal a fost singurul martor la cele întâmplate şi a relatat mai târziu cum s-a petrecut atacul. Motivul este cât se poate de simplu. De Waal este etolog, iar atacul asupra lui Fawn a avut loc la Centrul Naţional de Cercetare a Primatelor din Wisconsin, iar Fawn, familia şi agresorii ei sunt maimuţe rhesus.

De 30 de ani, de Waal se ocupă de maimuţe. La început a studiat cimpanzeii de la Grădina Zoologică din Arnheim, observând la ei modele de comportament uluitoare. Cimpanzeii sunt deosebit de sociabili şi simt nevoia de a trăi în cadrul unei comunităţi. Acest lucru îl ştie astăzi până şi un copil, dar pe vremea când îşi începuse de Waal cercetările, nu se ştiau prea multe pe această temă. El a descoperit că cimpanzeii sunt vicleni, mint şi se înşeală între ei, dar pot fi în acelaşi timp tandri şi afectuoşi, capabili de relaţii sociale

complexe. Cartea pe care de Waal a scris-o despre cimpanzeii de la Arnheim poartă sugestiv titlul *Politica cimpanzeilor (Chimpanzee Politics).*

Nu doar cimpanzeii, ci şi alte specii de maimuţe dau dovadă de sentimente precum mila sau afecţiunea. Sora femelei Fawn din specia rhesus a îmbrăţişat-o şi s-a lipit strâns de ea. Se pare că a simţit că sora ei era rănită şi a vrut s-o facă să se simtă mai bine. Deşi, din punct de vedere genetic, diferenţa dintre maimuţele rhesus şi om este de circa trei la sută, la acestea se observă anumite sentimente, care au legătură cu morala. De unde provin însă aceste sentimente şi de ce există ele?

Răspunsul la această întrebare este mai greu de dat decât ar părea la prima vedere. La jumătatea secolului al XIX-lea, când Charles Darwin a dovedit că omul este o „rudă apropiată“ a primatelor, prin urmare animal, s-a lămurit deodată într-un mod foarte convingător de unde provine „răul“ din om: este moştenirea pe care a primit-o el ca animal! Darwin a explicat evoluţia în termeni precum „lupta pentru existenţă“ şi „supravieţuirea celui mai puternic“. Deşi nu el inventase aceste sintagme, Darwin a fost primul care le-a folosit pentru a descrie în ce mod toate fiinţele vii, începând de la firul de iarbă şi furnică, până la om, anung să concureze între ele şi cu celelalte specii.

În câteva cuvinte această teorie ar suna după cum urmează: în lume mişună miliarde şi miliarde de organisme, ce au un singur scop: „Materialul meu genetic este cel mai important de pe pământ. Pentru ca eu să supravieţuiesc, este justificat ca toate celelalte vieţuitoare să aibă şanse mai puţine, să sufere sau, dacă este nevoie, să moară.“ Fiecare om, dumneavoastră şi eu, noi toţi luăm parte la acest joc plin de răutate şi lipsit de morală.

Darwin a fost precaut, dat fiind că principiul pe care îl descoperise nu îi era nici lui destul de clar, şi a ezitat să tragă concluzii despre convieţuirea oamenilor pornind de la rezultatele obţinute în biologie. Alţii, în schimb, au făcut afirmaţii cumplite potrivit cărora trebuie să supravieţuiască doar oamenii cei mai capabili şi mai puternici, cei bolnavi sau slabi trebuind să fie ucişi. Afirmaţia lui Darwin conform căreia omul provine din regnul animal a stârnit mare nelinişte printre filosofi. Care este adevărata natură umană? În momentul când Rousseau vorbea despre „natură“, el se gândea la starea ideală de fericire netulburată. Era, însă, natura cu adevărat bună? Nu era ea şi barbară, nepăsătoare, crudă?

În 1893, amfiteatrul de la Oxford este arhiplin în momentul în care Thomas Henry Huxley, un prieten apropiat al lui Darwin, ţine o prelegere. Tema este „Evoluţia şi etica“, iar oamenii strânşi în sală ascultă cu atenţie cuvintele marelui naturalist. Huxley afirmă că natura nu este bună, ci feroce, plină de capcane şi indiferentă faţă de om. Omul face fără îndoială parte din regnul animal şi existenţa lui se datorează întâmplării, şi nu raţiunii, unui

„plan superior“. Dacă există doar haos, fără nici un „plan superior“, atunci, conchide Huxley, voinţa de a face bine şi raţiunea nu sunt calităţi ale naturii.

Pentru Huxley, „bunătatea înnăscută“, despre care vorbea Rousseau, este o prostie. Animalele şi oamenii nu sunt buni de la natură, ci cu totul imorali. Nici Huxley nu putea ignora, însă, faptul că oamenii pot să fie şi morali. În Anglia, ţara în care el trăia, existau legi, crimele şi furturile erau interzise, statul îşi făcea simţită prezenţa, iar oamenii puteau merge pe stradă fără a se teme pentru viaţa lor.

De unde provenea această ordine? Ei bine, conform părerii lui Huxley, cultura şi civilizaţia stabilesc limite în ceea ce priveşte convieţuirea şi ţin în frâu pornirile animalice ale omului. Ceea ce afirma el era exact opusul a ceea ce susţinuse Rousseau. Pentru Rousseau omul era bun, dar civilizaţia era factorul rău. Pentru Huxley omul este rău, dar civilizaţia îl ţine în frâu. Morala, scria Huxley în stilul lui plastic, plin de înfloriturі, nu este o însuşire naturală a omului, ci „o sabie ascuţită care are menirea de a reteza partea animalică a dragonului“.

Cei care credeau, asemenea lui Rousseau, că omul este bun de la natură, trebuiau să explice şi originea răului în rândul oamenilor. În cazul lui Huxley, lucrurile se prezentau exact invers. Dacă omul este rău de la natură, atunci care este originea binelui, acea „sabie ascuţită, care are menirea de a reteza partea animalică a dragonului“? Întrucât Huxley nu era credincios, acea sabie nu putea veni de la Dumnezeu. Cum era posibil ca oamenii, cu tot cu pornirile lor animalice, să convieţuiască într-o societate atât de bine structurată, dacă prin natura sa omul nu are nimic bun? Pe scurt, de ce este omul capabil de *acte morale*?

Aşadar problema nu este dacă, prin natura sa, omul are ceva în sine, care îl face să se poarte frumos faţă de alţi oameni. Dacă Darwin şi Huxley ar fi ştiut despre maimuţe şi primate ce ştia Frans de Waal, poate că ar fi putut explica totul mai uşor, iar neclarităţile ar fi fost evitate. Primatologul arată că morala nu intră în contradicţie cu evoluţia. Moralitatea, care unora li se pare o greşeală stupidă a Mamei Natură şi care cunoaşte doar dreptul celui mai puternic, este o abilitate bine pusă la punct din perspectivă biologică. După ce s-a ocupat de maimuţe timp de 30 de ani, de Waal a fost convins că bunătatea şi faptul de a-i ajuta pe alţii sunt atitudini care pot aduce avantaje fiecărei maimuţe în parte, dar şi întregului grup. Cu cât maimuţele se ajută mai mult între ele şi au mai multă grijă una de alta, cu atât este mai bine pentru întregul grup. Tipul de ajutor care se manifestă în plan social poate să fie foarte diferit. Şi cele patru specii de primate mari (urangutanii, cimpanzeii, maimuţele bonobo şi gorilele) diferă mult între ele. În timp ce, în cazul cimpanzeilor, sexul are aproape întotdeauna legătură cu puterea, dominaţia şi supunerea,

maimuţele bonobo fac sex aproape în fiecare zi, pentru a reduce tensiunile de orice natură, mai ales în aşa-numita „poziţie a misionarului“, în care partenerii se privesc în ochi (de fapt, ar trebui să se numească poziţia maimuţelor bonobo pentru că acestea au existat cu multă vreme înaintea misionarilor).

În regnul animal „lupta pentru existenţă“ nu are loc între indivizi izolaţi, şi aceasta a fost eroarea conceptuală pe care au făcut-o Darwin şi Huxley. Oamenii nu sunt nişte războinici singuratici, lipsiţi de milă (sau dacă sunt, atunci este vorba despre mici excepţii). Cei mai mulţi dintre noi suntem membri ai unei familii, dar facem parte şi din grupuri sociale mai mari, în cadrul cărora nu luptăm doar pentru obţinerea unui loc mai bun în ierarhie, ci încercăm să avem grijă şi de ceilalţi membri ai grupului. Capacitatea de a gândi în avantajul altcuiva şi de a acţiona spre binele lui se numeşte *altruism*.

Şi primatele au comportamente altruiste. Altruismul are numeroase faţete. Astfel, de Waal distinge între un *altruism autonom*, de genul dragostei instinctive a mamei pentru copilul ei, şi un *altruism normativ*. Altruismul normativ poate sta la originea moralei umane foarte bine. Un primat ajută alt primat, pentru că altă dată acesta îl va ajuta pe el şi nu îşi fac rău, aşteptând acelaşi lucru de la semenii lor. „Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face.“ Acest cunoscut proverb este valabil şi în cazul primatelor.

Nu doar slăbiciunile umane, agresivitatea, viclenia şi egoismul sunt reminiscenţe din timpurile preistorice în care eram primate asemănătoare maimuţelor, ci şi trăsăturile noastre de caracter, care pot fi considerate „nobile“ şi care fac parte din structura noastră biologică originară. Deja Rousseau pornise de la ideea că înclinaţia către bunătate trebuie să fie un instinct străvechi; numai egoismul nostru primitiv ne-a constrâns să fim buni, în conformitate cu acest instinct. Pentru Rousseau, faptul de a fi bun era singura conduită de care dispunea în mod natural omul. Pentru de Waal, afecţiunea, atenţia şi grija faţă de ceilalţi sunt instincte specifice primatelor, dar sunt într-o concurenţă acerbă cu agresivitatea, neîncrederea şi egoismul. Prin urmare, nici oamenii, nici maimuţele nu se caracterizează prin „bunătate“ sau „răutate“, şi amândouă se manifestă la fel de firesc. Atât oamenii, cât şi maimuţele au capacitatea de a da dovadă de bunătate, dar şi de răutate. De aici rezultă că oamenii sunt şi buni şi răi. Dar dacă bunătatea este doar un instinct printre altele, cine sau ce ne face să dăm dovadă de bunătate? Ce anume o defineşte ca principiu constrângător al societăţii omeneşti?

KÖNIGSBERG

LEGEA MORALĂ ÎN MINE
DE CE TREBUIE SĂ FIU BUN?

Suntem în anul 1730. În faţa porţilor oraşului Königsberg, un orăşel cosmopolit de la Marea Baltică, se plimbă la ceas de seară o mamă împreună cu fiul ei în vârstă de şase ani. Ea îi povesteşte cu dragoste şi răbdare ceea ce ştie despre plante şi ierburi, despre animale şi roci. Străzile oraşului sunt luminate slab. Mama îi arată băiatului, care îi soarbe cuvintele, cerul plin de stele. Amândoi îşi ridică privirea în depărtarea fără de margini. „Două lucruri îmi umplu sufletul cu veşnic nouă şi adâncă admiraţie şi veneraţie, cu cât mai des şi mai stăruitor gândirea umană se îndreaptă spre ele“, avea să scrie el mai târziu, „cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine“[14]. Într-adevăr, în ambele domenii, adică în astronomie şi în filosofia eticii, el va ajunge departe.

Numele băiatului este Immanuel Kant, iar copilăria fericită sub ocrotirea mamei sale, care era o femeie religioasă şi cultă, ia sfârşit la treisprezece ani. Mama lui moare şi băiatul plăpând, cu ochii albaştri ca marea, va resimţi multă vreme durerea pierderii ei. Tatăl său, un şelar, face tot ce îi stă în putinţă ca băiatul să se bucure de o educaţie aleasă. Îl trimite la „Friedrichskollegium“, cel mai bun gimnaziu din oraş. La gimnaziu, dar şi mai târziu, la Universitatea din Königsberg, tânărul firav se dovedeşte a fi un student înzestrat. El este încântat mai ales de „observatorul“ de pe acoperişul şcolii, de unde priveşte adesea cerul înstelat. La şaisprezece ani, ia examenul de admitere la Universitatea din Königsberg. Deşi urmează să studieze teologia, este preocupat mai ales de matematică, filosofie şi fizică. În timpul liber, nu este numai un bucătar excelent, ci şi un jucător grozav de cărţi. Îi place să joace biliard şi, în ciuda faptului că vorbeşte uşor gângăvit, este invitat frecvent la petrecerile organizate în Königsberg. Marea lui pasiune o reprezintă în continuare stelele şi cosmosul. Profesorul său de logică şi metafizică, Martin Knutzen, îl sprijină în acest sens. Acelaşi tip de telescop pe care îl utilizase şi marele fizician Isaac Newton îl atrage pe Kant ca un obiect magic. Citeşte lucrarea de căpătâi a lui Newton despre modul în care este

structurat cosmosul, se adânceşte în cifre, tabele şi calcule, din care deduce un model cu totul original al lumii fizice. Cărticica pe care o scrie pe această temă este ambiţioasă şi cu un titlu fabulos: *Istoria naturală universală şi teoria cerului*. Fără a efectua calcule matematice, încearcă să prezinte structura lumii pornind de la propriile concluzii. Este un proiect original şi îndrăzneţ. Cu toate că naturaliştii sunt foarte puţin interesaţi de lucrare, Kant consideră că metoda sa este un succes şi doreşte să o aplice în toate domeniile. Este convins că numeroase dintre supoziţiile sale sunt corecte, lucru care avea să fie confirmat la multă vreme după moartea sa. El presupune că sistemul solar, aşa cum îl ştim astăzi, a luat naştere printr-un proces de atracţie şi respingere a elementelor. Aceasta constituie prima încercare de a explica formarea sistemului solar fără ajutorul lui Dumnezeu.

Pe cât de îndrăzneţe şi de progresiste sunt ideile sale, pe atât de puţin ştie Kant să-şi facă planuri în privinţa carierei. După ce îşi încheie studiile, drumul său nu este unul rectiliniu. Îşi pierde nouă ani din viaţă dând meditaţii. Abia la treizeci şi unu de ani, foarte târziu pentru acele vremuri, îşi scrie teza de doctorat despre foc. Devine docent extern al universităţii, dar cu un venit foarte modest şi, până la vârsta de patruzeci de ani, drumul său profesional pare să nu ducă nicăieri. Este foarte înzestrat, inteligent şi se interesează de aproape orice: teologie, pedagogie, drept natural, geografie, antropologie, logică, metafizică, matematică, mecanică, fizică. După multă vreme universitatea îi oferă un post de profesor, dar spre uimirea lui Kant, în domeniul poeziei. Dintre îndatoriri face parte pregătirea discursurilor oficiale, presărate cu versuri în compoziţie proprie. Kant refuză. Abia după 15 ani la catedră, va obţine mult râvnitul post de profesor de logică şi de metafizică.

Kant îşi dă seama că, având o sănătate destul de şubredă, nu dispune de prea mult timp pentru a-şi pune amprenta asupra filosofiei. E foarte speriat de această idee şi totul se schimbă aproape peste noapte. Viaţa lui devine întruchiparea plictiselii. Ulterior, poetul Heinrich Heine avea să glumească spunând că nimeni nu ar putea scrie o istorie a vieţii lui Kant, deoarece Kant nu a avut nici viaţă, nici istorie. La ora cinci dimineaţa, este trezit de servitorul său. În fiecare zi, la aceeaşi oră, face o plimbare şi la ora zece seara este în pat. În acest mod a ajuns la vârsta venerabilă de aproape optzeci de ani. Viaţa sa de zi cu zi pare un cântec de protest împotriva vieţii. Da, numai că acele cărţi pe care le-a scris timp de 34 de ani nu sunt plictisitoare. Pentru mulţi, ele reprezintă cea mai însemnată operă a filosofiei de limbă germană.

Kant nu a abordat spiritul uman din perspectiva naturalistului sau gândindu-se la Dumnezeu, aşa cum au făcut numeroşi filosofi înaintea lui, ci l-a studiat ca un jurist în căutare de „legi“. În tinereţe, a încercat să descifreze „constituirea sistematică“ a cosmosului. Ca filosof, şi-a propus să descopere

reguli ale conştiinţei umane pentru a deduce principii normative. În acest scop, a trebuit să rezolve cea mai importantă problemă a filosofiei, adică să răspundă la întrebarea care ne-a preocupat deja în prima parte a acestei cărţi: ce pot să ştiu şi cum pot să fiu sigur de ceea ce ştiu? Aşa cum făcuse şi Descartes cu 150 de ani înaintea lui, Kant s-a hotărât să caute certitudinea nu în lucruri, ci în gândirea umană. Filosofia, care cercetează precondiţiile cunoaşterii noastre, a fost denumită de Kant *idealism transcendental*. El a fost mult mai prudent decât Descartes în privinţa limitelor cunoaşterii. Descartes considerase că gândirea umană ar putea recunoaşte „adevărata“ natură a lucrurilor. Dimpotrivă, Kant a afirmat că această natură „adevărată“ nici nu îi este accesibilă omului. Şi de ce-ar fi trebuit el să cunoască această natură? În orice caz, ordinea naturii, aşa cum ne apare ea, este ordonată în creierul omului. Aşa cum culorile nu sunt create de natură, ci de ochiul şi de nervul nostru optic, tot astfel spiritul uman pune la punct o ordine pe care o impune naturii. Omul dispune de un aparat al percepţiei şi de un intelect care structurează lumea. „Intelectul“, scrie Kant în *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, „nu îşi ia principiile din natură, ci le prescrie acesteia.“ Pornind de la această idee extrem de productivă şi de modernă, Kant trece la problema moralei.

Înainte de toate, a procedat cu multă prudenţă. Nu punea mare preţ pe instincte, aşa cum făcuse Rousseau, evitând clasificările simpliste despre om şi nedorind să stabilească dacă omul era bun sau rău „de la natură“. În orice caz, oamenii dispun de diverse modele, pe care să le aplice lumii, iar printre acestea există şi un model care îi face capabili să aibă un comportament moral. Tocmai această *capacitate* trebuia să aibă în spatele ei o lege, care le-ar fi arătat oamenilor cum *trebuie* să se comporte unii faţă de alţii.

Capacitatea omului de a fi bun l-a impresionat atât de mult pe Kant, încât a folosit termenul de *demnitate umană*, considerând că libertatea omului de a fi moral îl situează deasupra tuturor celorlalte fiinţe. Dacă privim lucrurile din această perspectivă, nimic nu este mai măreţ decât omul, deoarece – în opinia lui Kant – nici o altă fiinţă nu poate decide şi acţiona liber. Pentru că omul este cea mai măreaţă dintre fiinţe, nimic nu este mai de preţ decât viaţa lui. Expresia „demnitate umană“ nu a fost inventată de Kant. Cel ce a consacrat-o a trăit cu trei sute de ani înaintea lui. Este vorba despre Pico della Mirandola, unul dintre cei mai mari filosofi italieni ai Renaşterii. Pico della Mirandola afirma că omul este o fiinţă autonomă, deoarece are demnitate, adică dispune de capacitatea de a gândi şi a acţiona liber; depinde doar de el ce hotărâri ia şi ce ambiţii să aibă.

Kant vedea lucrurile într-un mod foarte asemănător. Problema nu este dacă omul e bun de la natură, ci în ce măsură faptul că este om *îl obligă* să fie

bun. Nu faptul de a fi bun îl preocupa pe Kant, ci faptul de a trebui să fii bun. El a explorat raţiunea umană încercând să afle dacă, prin natura sa, dispune de vreun principiu care face posibilă morala. Kant a ajuns la concluzia că nici înzestrările, nici caracterul şi nici condiţiile de viaţă nu îl fac pe om să fie bun şi că acesta este bun doar datorită voinţei. Singurul lucru bun la om este voinţa sa bună. Dacă oamenii vor să se înţeleagă, trebuie să ţină seama de *voinţa bună* şi să nu o vadă ca pe o motivaţie, ci ca pe o lege inalienabilă. Kant a numit această condiţie legată de calitatea de a fi bun *imperativ* (cerere, obligativitate) *categoric* (fundamental). Conform celei mai cunoscute formulări din *Critica raţiunii practice*, imperativul categoric este următorul: „Acţionează în aşa fel încât maxima acţiunilor tale să poată fi impusă ca lege universală“.

Datorită faptului că omul se găseşte în situaţia de a *vrea* să fie bun, atunci el *trebuie* să fie bun. Pentru Kant această concluzie nu reprezintă vreun sistem moral realizat de el, ci modul în care raţiunea umană funcţionează în principiu pe baze logice. Legea morală era prezentă, ea exista în om, iar Kant, conform propriei păreri, nu făcuse nimic altceva decât să o analizeze, aşa cum analizase cândva cosmosul. Pentru el obligaţia de a fi bun avea ceva dintr-un fenomen natural, la fel cum erau cerul şi stelele. Din acest motiv – potrivit lui Kant –, imperativul categoric era valabil în mod absolut şi în orice situaţie, orice om din această lume trebuind să-l aplice. Un om care ascultă de legea morală din el însuşi este un om bun care face fapte bune, chiar dacă intenţiile sale bune au urmări negative. Kant era de părere că, dacă intenţia este bună, şi acţiunea este justificată din punct de vedere moral.

Kant era mulţumit de sistemul de gândire pe care îl pusese la punct, deşi mai târziu avea să se întrebe dacă sistemul construit cu atâta grijă va face faţă examinării ulterioare a biologiei. În cele din urmă s-a convins de faptul că „schematismul raţiunii“ este probabil „o artă ascunsă pentru totdeauna în adâncurile sufletului omenesc“, ale cărui „artificii naturale cu greu le va descoperi şi le va înfăţişa dinaintea privirii noastre“. Viaţa lui ordonată l-a ţinut la adăpost de grijile mărunte. La vârsta de şaizeci de ani şi-a putut permite o casă, un servitor şi o bucătăreasă. La bătrâneţe se îmbolnăveşte de Alzheimer, începe să uite şi, în cele din urmă, îşi pierde simţul orientării. În februarie 1804, într-o dimineaţă, la ora 11 a murit într-o stare avansată de demenţă.

În momentul morţii, faima lui Kant era considerabilă, iar lucrurile nu aveau să se oprească aici. Numeroşi filosofi au comparat realizările lui în filosofie cu acelea ale lui Copernic, care a demonstrat că Pământul se învârte în jurul Soarelui. Ce a afirmat Kant şi ce a demonstrat? Care dintre ideile, pe care le-a susţinut cu o măiestrie ameţitoare, sunt conforme cu realitatea? El a

arătat, răsturnând concepţiile de până atunci, că raţiunea este cea care explorează lumea, conform propriilor structuri, iar omul poartă în sine o schemă logică ce îl obligă să fie bun. Dar cum stau de fapt lucrurile? Există cu adevărat o schemă logică, o „lege morală“ în noi? Dacă ea există, cum a ajuns acolo şi unde anume se află?

Pentru a afla de ce omul trebuie să fie bun, e nevoie să ştim mai întâi de ce acesta vrea să fie bun. În legătură cu acest lucru Kant nu a putut afirma nimic. Pe toată durata vieţii sale, Kant a fost foarte interesat de ştiinţă şi i-ar fi plăcut să verifice cu mijloacele oferite de aceasta, modul în care funcţionează „schematismul intelectului“ şi să îl înfăţişeze „dinaintea privirii noastre“. Pe vremea lui Kant nu studia nimeni primatele, iar cercetarea creierului era abia la început. Medicul german Franz Joseph Gall începuse deja să măsoare creierul, dar hărţile lui cerebrale erau la fel de lipsite de sens ca hărţile Oceanului Atlantic, întocmite înainte de descoperirile lui Columb. Iar în legătură cu ce se întâmpla în creier, Kant nu putea să facă decât speculaţii.

În tinereţe, Kant fusese foarte interesat de cosmos şi de stele şi încercase să studieze bolta cerească. Pe urmă, a încercat să înţeleagă raţiunea umană şi legile acesteia, dar tentativa lui s-ar putea compara cu aceea a unui fizician care doreşte să calculeze mişcarea planetelor şi să determine legile spaţiului cosmic fără a dispune de cel mai elementar telescop.

Kant putea să facă speculaţii legate de creierul uman, dar nu putea *să privească* în creier. În prezent, oamenii de ştiinţă dispun de telescoape, fac măsurători cu ajutorul electrozilor şi „scrutează“ creierul uman cu tomograful RMN. De aceea putem pune din nou întrebarea la care Kant nu a avut cum să răspundă: există un centru al moralei în creier? Şi, dacă da, cum este structurat şi cum funcţionează? Ce anume controlează capacitatea noastră de a face uz de morală?

Înainte de a ne ocupa de aceste probleme fascinante, ar trebui să lămurim un aspect deosebit de important de care vor depinde toate afirmaţiile ulterioare. Pentru Kant, raţiunea era stăpânul şi maestrul creierului; el nu se îndoia deloc de faptul că raţiunea este aceea care ne spune ce anume avem de făcut, dar, aşa cum am văzut în prima parte, inconştientul are o influenţă mai mare asupra noastră decât conştientul. Întrebarea este cât anume din ceea ce afirma Kant în legătură cu legea morală din noi mai rămâne în picioare, având în vedere importanţa inconştientului pentru sentimentele, gândirea şi voinţa noastră? Cum rămâne cu voinţa noastră morală?

14 Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*, trad. N. Bagdasar şi Elena Moisiuc, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 252 (n. red.)

FRANKFURT AM MAIN

EXPERIMENTUL LIBET
POT SĂ VREAU CEEA CE VREAU?

Capitolul care urmează va fi unul mai lung şi aceasta din două motive. În primul rând, vom face cunoştinţă cu un domn ieşit din comun, unul dintre cele mai originale personaje care au jucat un rol în filosofie. El însuşi a spus odată: „Va veni o vreme când cei care nu vor şti ce am spus despre un anumit lucru vor fi consideraţi ignoranţi“. După cum se vede, modestia nu se număra printre calităţile sale. În al doilea rând, va fi vorba despre o problemă extrem de importantă, care a stârnit discuţii aprinse la momentul respectiv.

Să începem să vorbim despre filosof. Arthur Schopenhauer este fiul unui comerciant prosper din oraşul Danzig. În 1793 – micul Schopenhauer are cinci ani – familia se mută la Hamburg. Ambiţiosul tată are planuri mari pentru fiul său. Când tânărul împlineşte cincisprezece ani, tatăl său îl trimite la şcoli şi internate din Olanda, Franţa, Elveţia, Austria, Silezia, Prusia şi Anglia. Nici nu se adaptează bine într-un anumit loc, că Schopenhauer se şi vede nevoit să plece. Pentru el, urmările sunt devastatoare. Schopenhauer vorbeşte fluent engleza şi franceza, dar este retras şi nu are încredere în nimeni. La vârsta de şaptesprezece ani, tatăl său îl introduce în lumea comercianţilor. După aceea urmează tragedia: tatăl său moare pe neaşteptate, iar unii spun că ar fi fost sinucidere. Schopenhauer suferă mult din cauza morţii tatălui său. S-a temut de el, dar, în acelaşi timp, l-a respectat şi l-a admirat.

În schimb, mama lui abia acum începe să înflorească. În sfârşit, poate fi ceea ce îşi doreşte, şi anume o doamnă care poate primi în propriul ei salon. Familia Schopenhauer pleacă la Weimar, şi salonul literar al văduvei are un mare succes. Este adevărat că Weimarul este doar un orăşel în Thuringia, dar acolo trăiesc şi creează Goethe, Schiller, Wieland şi Herder, cele mai importante personalităţi ale literaturii germane.

Când tânărul Schopenhauer vede cum Goethe şi alte „staruri“ ale scenei literare vin în salonul mamei sale şi stau pe scaunele şi sofalele tatălui său, simte cum îl trec fiori reci. El întâmpină expresia în extaz a mamei sale

cu replici ironice, dar nu este deloc atât de calm precum pare. Este foarte inteligent şi nici nu arată rău, dar are sentimentul că nu este înţeles de nimeni. Când împlineşte douăzeci şi unu de ani, mama lui îi cere să plece din casă. El primeşte în bani o parte din moştenirea care i se cuvine şi pleacă la Göttingen, apoi la Berlin şi la Jena, pentru a studia medicina, ştiinţele naturii şi filosofia.

La vârsta de douăzeci şi cinci de ani îşi scrie teza de doctorat, o carte caracterizată prin scepticism, radicală şi lipsită de compromisuri. Schopenhauer arată că omul nu poate cunoaşte lumea în mod obiectiv. Ceea ce vedem şi cunoaştem este doar ceea ce ne permite creierul nostru de mamifer. Schopenhauer merge mai departe decât Kant, care oricum afirmase că omul cunoaşte lumea datorită unui aparat cognitiv, foarte precis şi eficient. După Schopenhauer, dimpotrivă, conştientul nu are foarte mare importanţă. Mama lui găseşte că lucrarea este lipsită de eleganţă şi plictisitoare. După părerea ei, cartea este „potrivită pentru farmacişti“. Din fericire, Goethe, pe care Schopenhauer nu îl preţuieşte prea mult, este impresionat de raţionamentele strălucite ale tânărului autor, recunoaşte sclipirea geniului şi îi prezice o frumoasă carieră literară. Pentru a se revanşa pentru cartea primită, el îi trimite lui Schopenhauer un exemplar din *Farbenlehre* (*Teoria culorilor*), de care este foarte mândru. Schopenhauer, care avea cunoştinţe solide de ştiinţele naturii, citeşte lucrarea lui Goethe despre formarea şi efectul culorilor, dar i se pare vorbărie goală. Mai grav a fost faptul că şi-a împărtăşit această opinie tuturor pentru a scrie apoi la scurtă vreme propria teorie a culorilor. Goethe bate în retragere. Din acel moment, nimeni nu va mai face greşeala de a-i acorda sprijin arogantului Schopenhauer. Din 1820, el ţine cursuri de filosofie la Universitatea din Berlin. Pentru a-l eclipsa pe marele profesor al universităţii, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Schopenhauer îşi programează cursurile la aceeaşi oră cu el. Această concurenţă duce la dezastru. La cursurile lui Hegel se prezintă sute de studenţi, la cele ale lui Schopenhauer, patru sau cinci. El se crede un geniu, ceilalţi îl consideră un lăudăros. Conducerea universităţii îi reproşează faptul că la cursurile lui vin puţini studenţi. Jignit, renunţă la cursuri şi pleacă la Frankfurt am Main, unde se şi stabileşte. Scrie o mulţime de cărţi şi îi amuză pe vecinii lui de cartier care îl surprind vorbind singur pe stradă, intrigaţi de mizantropia sa şi de afecţiunea arătată pudelilor săi, precum şi de teama permanentă de a nu fi otrăvit. La bătrâneţe va dobândi oarecare faimă, dar nu prea se bucură de acest lucru. Viziunea lui despre omenire devenise destul de sumbră. Are, totuşi, o satisfacţie: „Lumea a învăţat câteva lucruri de la mine pe care nu le va uita niciodată“.

Cel mai important lucru pe care l-a realizat Schopenhauer datează din tinereţe. Deja la vârsta de treizeci de ani publicase lucrarea sa fundamentală,

Lumea ca voinţă şi reprezentare, pe care o remarcă foarte puţini. Cu toate acestea, Schopenhauer a descoperit un lucru pe care Kant, Hegel, dar şi mulţi alţi filosofi l-au neglijat. Cu toţii au pornit de la ideea că intelectul sau raţiunea îi spun omului ce are de făcut, afirmând, de asemenea, că singura misiune a omului ar fi aceea de a se călăuzi după ceea ce dictează raţiunea. Numai că Schopenhauer nu se încredea deloc în această concepţie. Şi a formulat cea mai spectaculoasă întrebare din filosofie: „Pot să vreau ceea ce vreau?“

Această întrebare constituia o provocare, deoarece miza era foarte mare. Dacă *nu* este adevărat că pot vrea ceea ce vreau, atunci, de fapt, totul este pierdut! Voinţa omului nu mai este liberă, iar dacă nu mai există liber arbitru raţiunea nu mai are nici un rol. În acest caz, ce se întâmplă cu imperativul categoric, cu „legea morală“ care stă la baza raţiunii mele? Acesta ar deveni irelevant, pentru că legile acţiunilor mele nu ar mai fi determinate de raţiune, ci de voinţă, care nu este raţională. Schopenhauer şi-a susţinut cu tărie ideea conform căreia centrul de comandă din creier nu este raţiunea, ci voinţa. Cel care ne determină existenţa şi caracterul este inconştientul. Voinţa este stăpânul şi raţiunea este sluga acesteia. Raţiunea este exclusă atunci când vine vorba despre hotărârile şi planurile secrete ale voinţei, şi nici nu ştie ce se petrece dincolo de ea. Doar voinţa spune ce este de făcut şi raţiunea se supune deoarece „mintea nu acceptă ceea ce îi este neplăcut inimii“. Acesta este punctul cel mai important, restul sunt vorbe fără rost!

Oare aşa stau lucrurile? Să pornim de la un exemplu. Vă mai amintiţi de vremurile în care mergeaţi la şcoală? Nu mai aveaţi chef să staţi şi la cea de-a şasea oră de mate şi vă gândeaţi dacă nu ar fi fost mai bine să chiuliţi. Bineînţeles că aveaţi şi unele remuşcări. Nu prea vă descurcaţi la matematică şi de aceea nici nu aveaţi chef să mergeţi la oră, dar dacă aţi fi chiulit, golurile s-ar fi adâncit şi mai tare. În schimb, numai ideea de a intra peste puţin timp la oră vă strica dispoziţia. Aveaţi, deci o ezitare; nici nu ştiaţi cum de aţi ajuns la ideea de a chiuli şi cum de nu voiaţi să mergeţi la oră, în ciuda şovăielii. De fapt, raţiunea dumneavoastră nu ştia toate astea. Aţi aflat, însă, că unii dintre colegii dumneavoastră nu vor să ia parte la cea de-a şasea oră de curs. Bineînţeles că acela nu era un argument real. Faptul că nişte colegi aveau de gând sau nu să chiulească nu schimba cu nimic faptul că situaţia dumneavoastră la matematică se înrăutăţea dacă nu mergeaţi la oră. Cu toate acestea, când aţi auzit că nici colegii nu aveau de gând să meargă la oră, aţi trăit, spre uimirea dumneavoastră, o mare bucurie interioară şi aţi hotărât să nu mergeţi la ora de mate! Abia acum îşi dă seama raţiunea cât de mult îşi dorea voinţa să aplice acel plan, în timp ce raţiunea era nesigură şi se lupta cu scrupulele. Aţi luat, deci, o hotărâre liberă a voinţei? Răspunsul este mai

degrabă nu. Voinţa ştia foarte bine ce îşi doreşte şi s-a impus printr-un fals argument, liniştindu-vă astfel raţiunea. V-aţi spus: „Nici ceilalţi nu iau parte la oră“, deşi acesta nu era un argument raţional. Voinţa dumneavoastră a făcut ce a dorit şi raţiunea doar i-a furnizat justificarea potrivită.

Odată cu accentul pus pe voinţă, Schopenhauer a lansat un atac împotriva câtorva „mii de ani de filosofare“ reuşind să înlăture, în sfârşit, ideea conform căreia omul este călăuzit de raţiune. El detectase „cea mai mare eroare a tuturor filosofilor“ şi, odată cu ea, „cea mai mare dintre iluzii“, adică aceea că ar fi suficient să ştim ce este binele pentru a-l şi face. Immanuel Kant nu gândise oare la fel: ce doreşte raţiunea, doreşte şi voinţa? Oare în realitate lucrurile nu stăteau exact invers? Adică nu raţiunea se supunea cumva voinţei?

Îndoiala legată de „centrul de comandă“ al raţiunii se strecurase în lume şi avea să se adâncească şi mai mult. Dar să schimbăm decorul şi să facem un salt în anul 1964, adică la o sută de ani după moartea lui Schopenhauer. Papa Paul al VI-lea intră în sala vastă, împodobită cu fast pentru audienţă. Cardinalii se aşază în genunchi şi îi sărută inelul. Doar biologii, fizicienii şi specialiştii în neuroştiinţă rămân în picioare şi îi strâng mâna reprezentantului lui Iisus pe pământ. Academia Papală de Ştiinţe i-a invitat pe toţi în reşedinţa renascentistă a papei Paul al VI-lea, pentru a le da o temă de gândire celor mai mari experţi ai lumii. Este vorba despre o temă care i-a fascinat pe oamenii de ştiinţă ai vremii: cercetarea creierului. Cercetătorii şi episcopii erau preocupaţi în mod special de o nouă descoperire. Un specialist în neuroştiinţă, aproape necunoscut, făcuse un experiment inovator, care îi impresionase pe marii cercetători în domeniu, printre care şi trei laureaţi ai Premiului Nobel.

Benjamin Libet s-a născut în 1916 la Chicago şi a studiat psihologia. Conform pregătirii sale, nici măcar nu era specialist în neuroştiinţă, dar acest lucru era normal pentru anii ‘30, când studiul neurologiei nu era cu putinţă. Încă din tinereţe Libet a fost frământat de întrebarea dacă fenomenele de la nivelul conştiinţei pot fi măsurate ştiinţific. La finele anilor ‘50 a avut curajul de a efectua un experiment pe unii pacienţi aflaţi sub anestezie locală, de la secţia de neurochirurgie a Spitalului Mount-Zion din San Francisco. Pacienţii respectivi se aflau în sala de operaţie, cu creierul parţial expus. Libet a conectat conductori la creierul pacienţilor şi l-a stimulat cu impulsuri electrice slabe, observând exact cum şi când reacţionau pacienţii. Rezultatul a fost spectaculos. Între stimularea cortexului şi momentul în care pacienţii au tresărit a trecut mai mult de jumătate de secundă. În 1964, când experimentul lui Libet a stârnit vâlvă la Vatican, cercetătorul nu cunoştea încă rezultatele obţinute de doi dintre colegii săi ce efectuaseră experimente similare. Şi ei

constataseră la rândul lor existenţa unui fenomen de întârziere. Din momentul în care pacienţii aveau intenţia de a mişca mâna până în momentul în care chiar făceau mişcarea respectivă trecea aproape o secundă. Libet a fost uluit să constate că *de la intenţie până la faptă trece o secundă*, ceea ce contrazicea bunul-simţ. Cine vrea să pună mâna pe o ceaşcă de ceai, o face instantaneu. Unde este atunci decalajul de o secundă?

Libet a tras concluzia că, deşi se scurge într-adevăr o secundă, întârzierea trece neobservată. În 1979 a făcut un nou experiment, cunoscut sub denumirea de *experimentul Libet*, care i-a adus faimă mondială. Libet i-a cerut unei paciente să ia loc pe un fotoliu şi să privească un disc ce semăna cu cadranul unui ceas, pe care se rotea rapid un punct verde. După aceea a legat două cabluri: unul a fost fixat de încheietura mâinii pacientei şi conectat apoi la un aparat electric de măsură. Cel de-al doilea cablu pornea de la o cască fixată pe capul pacientei, fiind legat de asemenea la un alt aparat electric de măsură. Libet i-a cerut doamnei următorul lucru: „Priviţi punctul verde de pe cadran. La un anumit moment, pe care dumneavoastră îl alegeţi, vă hotărâţi să mişcaţi încheietura mâinii. Reţineţi unde se află punctul verde atunci când luaţi hotărârea!“ Pacienta a făcut ceea ce i-a cerut Libet. A luat hotărârea de a mişca încheietura mâinii şi a reţinut care era poziţia punctului verde. Libet a întrebat-o unde se afla punctul verde în momentul în care a luat hotărârea şi a notat. Apoi a privit nerăbdător aparatele de măsură. Variaţia tensiunii electrodului de la încheietura mâinii indica momentul în care s-a efectuat mişcarea. Disponibilitatea de a acţiona, prezentă în creier, era indicată de electrodul de la nivelul capului. Care a fost succesiunea cronologică? Mai întâi activitatea a fost înregistrată de electrodul de la nivelul capului, apoi, jumătate de secundă mai târziu, pacienta *a luat decizia*, iar peste circa 0,2 secunde a urmat mişcarea mâinii. Libet era cât se poate de tulburat. Pacienta a luat hotărârea de a acţiona cu o jumătate de minut înainte de a şti că luase această hotărâre! Reflexul preconştient de a dori sau de a face ceva este mai rapid decât acţiunea conştientă. Este, deci, adevărat că în creier se declanşează procese volitive *înainte* ca omul să conştientizeze ce anume doreşte? Oare acest lucru nu atrage după sine anularea ideii filosofice a liberului arbitru?

Să facem o călătorie în timp şi să-i lăsăm pe Arthur Schopenhauer şi pe Benjamin Libet să discute pe marginea acestei întrebări. Să mergem, de pildă, în anul 1850, la locuinţa lui Schopenhauer de pe strada Schöne Aussicht nr. 17 din Frankfurt. Este dimineaţă. Stop! Nu se poate sta de vorbă cu el. Suntem nevoiţi să aşteptăm. Între orele 7 şi 8 se trezeşte şi se spală până la brâu cu apă rece, folosindu-se de un burete uriaş. Apoi îşi cufundă capul în apă, cu ochii deschişi, pe care îi consideră cele mai importante organe. El crede că astfel fortifiază nervul optic. Apoi îşi bea cafeaua, pe care şi-o

pregăteşte singur. Menajera nu are voie să se prezinte la primele ore ale dimineţii. ţine cu orice preţ ca, dimineaţa, să se poată concentra numai asupra gândurilor sale. Schopenhauer este de părere că, în acest moment al zilei, creierul seamănă cu un instrument care abia a fost acordat. Aşa, mai aşteptăm o oră şi apoi putem să sunăm. Ne salută cu oarecare amabilitate, având în vedere că îl avem înaintea noastră pe Schopenhauer. Oricum, îl vizitează cineva care are o părere foarte bună despre ideile sale. Libet este servit chiar şi cu o ceaşcă de cafea. Schopenhauer urăşte flecăreala, astfel încât domnii trec repede la subiect.

— Deci cum stau lucrurile, domnule Libet? Pot să vreau ceea ce vreau?

— Nu, dacă îmi puneţi întrebarea atât de direct, atunci nu. *Nu* pot să vreau ceea ce vreau.

— Deci lucrurile stau aşa cum am spus? Voinţa este stăpânul şi raţiunea slujitorul acesteia?

— Mai mult sau mai puţin.

— Hm?

— Da, exact cum am spus, „mai mult sau mai puţin“.

— Ce vreţi să spuneţi? Cum adică „mai mult sau mai puţin“?

— Mai mult sau mai puţin înseamnă că nu putem fi niciodată siguri cum stau lucrurile.

— Cum aşa? Lucrurile sunt cât se poate de clare. Voinţa, chiar dumneavoastră aţi spus-o, precedă minţii conştiente cu…?

— …circa o jumătate de secundă.

— Aşa, domnule Libet, cu o jumătate de secundă, şi aceasta înseamnă că voinţa dictează şi raţiunea rămâne în urmă. Nu este aşa? Şi dacă raţiunea rămâne în urmă, înseamnă că nu există liber arbitru pentru că voinţa nu este influenţată, ci doar adusă la cunoştinţă şi comentată. Şi toată filosofia moralei s-a dus pe apa sâmbetei.

— Păi da…

— Perspectiva conştientă sau raţională asupra lucrurilor nu reprezintă esenţa umană, ci doar un accesoriu apărut după aceea, ca o justificare a retoricii sau ca un comentariu întârziat.

— Pot să spun şi eu ceva…?

— Vă rog.

— Între impulsul voinţei şi luarea conştientă a hotărârii trece, într-adevăr, jumătate de secundă. Mai trece, însă, jumătate de secundă până când pacientul mişcă încheietura mâinii, adică până când acţionează…

— Aşa, şi?

— Asta înseamnă că mai are posibilitatea de a renunţa la acţiunea

respectivă…

— Şi?

— Asta înseamnă că nu există liber arbitru, ci mai curând un *liber antiarbitru*, cu ajutorul căruia pot împiedica ceea ce este mai rău.

— Un liber antiarbitru? Aveţi nişte idei ciudate.

— Se poate să sune ciudat, dar cred că aşa stau lucrurile. Faptul de a vrea nu este liber, dar faptul de a nu vrea este liber. Indiferent ce ne determină să facem un anumit lucru, mai există încă posibilitatea de a spune „Stop!“

— Şi credeţi că aţi demonstrat acest lucru cu ajutorul ceasului? Credeţi că aţi dovedit faptul că există o nelibertate inconştientă şi o libertate conştientă?

— Mă rog, că am „demonstrat“ este mult spus, dar cred că aşa stau lucrurile.

— Şi toate acestea pornind de la experimentele simple pe care le-aţi făcut?

— Ei bine, domnule Schopenhauer, recunosc faptul că experimentele mele au fost simple, dar cred că ele sunt grăitoare. În afară de asta, este bine să credem că există ceva care ne controlează voinţa, acest lucru fiind, aşa cum spun eu, liberul antiarbitru. V-aţi gândit vreodată ce-ar însemna pentru societate să acceptăm că nimeni nu este responsabil pentru voinţa sa şi că, în baza acestui fapt, nici nu poate fi tras la răspundere? Ce ne facem atunci cu un ucigaş? Este suficient ca el să spună: „Nu am ştiut ce fac. Voinţa mea inconştientă m-a adus în stare să fac ceea ce am făcut şi eu nu am putut să o controlez. Consultaţi operele lui Schopenhauer sau ale lui Libet!“

— Omenirea este oricum damnată, indiferent dacă se organizează procese sau nu, indiferent dacă există închisori sau nu.

— Aceasta este părerea dumneavoastră, domnule Schopenhauer, dar aşa n-o să ajungem nicăieri.

Ar fi mai bine să lăsăm conversaţia celor doi în acest punct mai degrabă neplăcut. Oricum, prea multe nu se mai pot întâmpla. Poziţiile sunt clare şi nu se întrevede vreun compromis. Bineînţeles că Benjamin Libet are dreptate în momentul în care nu este dispus să îl absolve pe om de răspunderea pentru faptele sale. Arthur Schopenhauer nu are la rândul său dreptate atunci când se îndoieşte că măsurătorile lui Libet sunt suficiente pentru a pune la punct teorii importante despre voinţă, non-voinţă şi conştiinţă? Specialiştii în domeniul cercetării creierului mai au un drum lung de parcurs pentru a putea înţelege interacţiunea complexă a conştiinţei umane, inclusiv a spiritualităţii, a creativităţii, a voinţei conştiente şi a imaginaţiei, darămite să le măsoare. Se pare că fiecare specialist în domeniul neuroştiinţei are propria sa teorie privitoare la raportul dintre materie şi spirit. Adevărata

problemă referitoare la măsurătorile lui Libet este că trebuie să transpună în cuvinte rezultatele înregistrate cu ajutorul electrozilor amplasaţi în zona creierului, atribuindu-le de exemplu „subconştientului“ sau „preconştientului“ şi folosind în legătură cu marcarea punctului de pe cadran termenii de „conştient“ sau „inconştient“. Ce este, de fapt, „preconştientul“? Pot denumi „preconştient“ actul de voinţă care face încheietura mâinii să se îndoaie? Cum rămâne, însă, cu actul de voinţă care, pe baza a numeroase şi mereu repetate impulsuri, duce la rezolvarea unei probleme complicate de matematică sau la elaborarea unei argumentaţii filosofice? Oricât de revelatoare ar fi rezultatele obţinute de Libet, ele nu duc la răspunsuri simple, ci la noi întrebări. Marea problemă a liberului arbitru nu poate fi înlocuită de întrebarea: „Cât timp trece de când se formează impulsul din creier până la conştientizarea acelui impuls?“ În afară de aceasta, există diferite impulsuri ale voinţei. Unele dintre ele sunt nevoi simple şi adeseori foarte puternice, cum ar fi foamea, setea, oboseala, pulsiunea sexuală. Dorinţa de a lua bacalaureatul, de a studia dreptul sau de a organiza o petrecere mare de ziua de naştere este mult mai complexă decât senzaţia de foame, care mă face să doresc să mănânc ceva.

Ce înseamnă toate acestea pentru morală? În prezent, zeci de mii de specialişti în neuroştiinţă, care lucrează în sute de institute din lume, se ocupă cu cercetarea creierului. Nu puţini sunt cei care cercetează instinctele şi pulsiunile care îl determină pe om să aibă un comportament moral. Dacă faptul de a trebui să fii bun se bazează în cele din urmă pe faptul de a vrea să fii bun, atunci trebuie să existe în creierul uman ceva care să declanşeze această dorinţă de a fi bun. Despre ce anume ar putea fi vorba?

CAVENDISH

CAZUL GAGE
EXISTĂ MORALĂ ÎN CREIER?

Suntem în ziua de 13 septembrie 1848. Este o zi frumoasă şi soarele după-amiezii străluceşte cu putere. Phineas Gage lucrează de la primele ore ale dimineţii. Este specialist în explozivi, „angajatul cel mai eficient şi mai capabil“ de la *Rutland & Burlington Railroad Company*, cum avea să fie caracterizat după aceea. Trebuia să niveleze o porţiune stâncoasă, pregătind terenul pentru noua cale ferată. Muncitorii din Vermont lucrau în apropierea oraşului Cavendish. Foarte curând aveau să fie montate şinele de-a lungul statelor din New England, iar călătorii aşteptau să parcurgă cele peste 200 de mile de la Rutland la Boston cu trenul. Gage tocmai umpluse o gaură cu praf de puşcă şi amorsă, spunându-le ajutoarelor sale să acopere totul cu nisip. Pe urmă apucă un drug de fier, lung de doi metri pentru a tasa nisipul. Numai că, în acest moment, cineva din spatele lui îi spune ceva. Gage se întoarce şi schimbă câteva cuvinte cu persoana respectivă în timp ce îndeasă în mod reflex drugul de fier în gaură fără să ştie că ajutorul său nu a acoperit explozibilul cu nisip. Gage vorbeşte şi râde fără să-şi dea seama că din stâncă au început să sară scântei.

În momentul acela se produce explozia, iar drugul de fier este proiectat în obrazul stâng al lui Gage, intră în creier şi îi străpunge craniul ieşindu-i prin creştet. Fierul zboară prin aer şi se opreşte 30 de metri mai încolo, acoperit de sânge şi de materie cenuşie. Gage zace nemişcat la pământ. Soarele după-amiezii luminează stâncile în timp ce muncitorii feroviari sunt împietriţi de groază. Doar câţiva dintre ei au curajul să se apropie şi văd ceea ce pare incredibil: Phineas Gage este în viaţă! Chiar dacă are o gaură în cap, el îşi recapătă conştienţa. Deşi din rană îi curge mult sânge, este în stare să le explice colegilor săi ce s-a întâmplat. Muncitorii îl pun într-un car cu boi. Rănitul parcurge, în capul oaselor, o distanţă de peste un kilometru, până la cel mai apropiat hotel. Este un tip „de fier“. Muncitorii sunt uluiţi de faptul că el coboară singur din căruţă, fără ajutor. Se aşază pe un scaun şi aşteaptă.

Când vine medicul, Gage îi spune: „O să aveţi mult de lucru, domnule doctor.“

În prezent, craniul lui Gage se află în Muzeul Universităţii Harvard şi le dă dureri de cap oamenilor de ştiinţă. Phineas Gage, care avea douăzeci şi cinci de ani în momentul accidentului, a mai trăit treisprezece ani cu acea cumplită leziune la cap. Ce viaţă neobişnuită! Vindecarea lui a fost învăluită în mister. Rănitul putea să simtă, să audă şi să vadă. Nu i-au paralizat nici membrele, nici limba. A rămas fără ochiul stâng, dar în rest, totul funcţiona normal. Era sigur pe picioarele sale, îşi mişca mâinile ca şi până atunci şi vorbea la fel de clar ca înainte. Gage nu a mai fost angajat ca expert în explozivi. Şi-a găsit de lucru pe la fermele de cai, dar după scurtă vreme, fie pleca, fie era dat afară. În cele din urmă, a apărut la bâlciuri, apoi într-un muzeu din New York unde se lăsa văzut cu drugul de fier. Apoi a plecat în Chile, unde şi-a petrecut aproape tot restul vieţii. Gage a fost grăjdar, dar şi vizitiu. În 1860 s-a întors la San Francisco, unde a bătut străzile mizere şi cartierele în care îşi făceau veacul alcoolicii. A început să aibă crize de epilepsie şi a murit la vârsta de treizeci şi opt de ani. A fost înmormântat împreună cu drugul de fier, de care nu s-a despărţit niciodată. Dacă ziarele relataseră cu litere de-o şchioapă accidentul a cărui victimă fusese, despre moartea lui Gage nu s-a scris un rând.

De ce luase viaţa lui Gage o asemenea întorsătură? Conform specialiştilor în neuroştiinţă Hanna şi Antonio Damasio, care s-au ocupat de cazul său, după accident a asimilat informaţii şi a vorbit fără nici o problemă. Cu o singură excepţie. După cum au relatat mai mulţi martori, el a încetat cu totul să mai respecte regulile convieţuirii în societate. Minţea şi înşela fără scrupule, era înclinat spre accese de furie şi agresivitate şi nu mai avea nici un fel de simţ al responsabilităţii. Ce se întâmplase? Era posibil ca leziunea de la cap să fi transformat un cetăţean respectabil într-un om cu un caracter reprobabil? Se pare că busola morală a muncitorului feroviar se dereglase. Dacă aşa stăteau lucrurile, atunci nu cumva în creier există un centru biologic al moralei? Iar dacă există un astfel de centru, hotărăşte el dacă mă comport bine sau rău? Cercetătorii Hanna şi Antonio Damasio au examinat minuţios craniul lui Gage, ajungând la concluzia că părţi din creierul lui, cum ar fi cele responsabile de respectarea promisiunilor şi de planificarea viitorului fuseseră distruse. Ei consideră că Phineas Gage şi-a pierdut simţul responsabilităţii faţă de sine şi faţă de ceilalţi, nemaifiind capabil să îşi organizeze singur viaţa. O anumită zonă a creierului, regiunea *ventromedială* a lobului frontal, a încetat să mai funcţioneze, deşi celelalte regiuni ale creierului au rămas intacte. Dacă soţii Damasio au avut dreptate, conştiinţa lui Gage a fost tulburată după accident. Raportul dintre gândire şi simţire, luarea hotărârilor şi sensibilitate

nu mai era normal.

Trebuie spus că nu toată lumea care s-a ocupat de povestea lui Gage împărtăşeşte această interpretare. Unii dintre cei care i-au cercetat viaţa pun la îndoială evaluarea medicului care s-a ocupat de el. Aceştia sunt de părere că nu a fost vorba despre vreo modificare esenţială a caracterului lui Gage, aşa cum afirmă soţii Damasio. Trebuie să avem în vedere şi faptul că el îşi pierduse locul de muncă şi nu mai putea practica meseria pe care o învăţase. Din punct de vedere profesional, nu mai avea nici o perspectivă: oamenii nu mai reacţionează la fel când văd că şeful lor, odinioară puternic, este acum un om desfigurat. Comportamentul ciudat nu poate fi atribuit chiar acestui fapt? Nu este suficient să spunem că accidentul l-a traumatizat pe Gage?

Toate aceste obiecţii sunt îndreptăţite, dar nu schimbă prea mult constatările neurobiologice. La baza rezultatelor obţinute de către soţii Damasio se află numeroase experimente efectuate pe animale. Ei au descoperit că regiunea ventromedială este deosebit de importantă. Aici se prelucrează senzaţiile, se fac planuri şi se iau hotărâri. Dar ar fi prea frumos şi din păcate greşit să considerăm regiunea ventromedială un fel de centru de calcul, care tipăreşte la comandă judecăţile noastre morale.

Într-una dintre cărţile din seria Muminilor, spiriduşii albi creaţi de scriitoarea finlandeză Tove Jansson, pe care o citesc fiului meu, Oskar, înainte de culcare, spiriduşul Snork îşi doreşte ca vrăjitorul să-i dea un calculator, ca să ştie tot timpul ce este bine şi ce este rău. Dar nici măcar marele vrăjitor nu poate să-i îndeplinească dorinţa. La fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte calculatorul moral din creier. Nu este vorba despre un sistem închis într-o anumită zonă a creierului, ci mai curând despre o reţea complexă formată din mai multe zone. La întrebarea dacă există regiuni ale creierului care răspund de morală, răspunsul este „da“. La întrebarea dacă există o regiune a creierului care răspunde de sentimentele morale şi de luarea deciziilor, răspunsul este „nu“.

Am făcut intenţionat distincţia între sentimentele morale şi faptul de a lua hotărâri deoarece ele nu sunt unul şi acelaşi lucru. În capitolul precedent, Benjamin Libet făcuse legătura între ele, arătând că sentimentele ne dictează hotărârile. Acest lucru nu este cu totul incorect, doar că, în prezent, cercetătorii ştiu că există mai multe regiuni ale creierului responsabile pentru sentimente şi pentru luarea deciziilor, astfel încât nu se poate determina cu precizie în ce mod are loc acest proces. Sentimentele, gândirea abstractă şi acele zone asociate cu relaţiile interpersonale funcţionează concertat şi se suprapun. Nu se poate spune cine anume comandă şi cine anume execută, şi este posibil ca relaţiile să nu fie întotdeauna aceleaşi. Sentimentele şi raţiunea se intersectează permanent, iar oamenii reacţionează adesea diferit la anumite

situaţii.

Există *sentimente morale*, de exemplu compasiunea pentru cei aflaţi în dificultate: văd un cerşetor pe stradă şi încerc faţă de el un sentiment de compasiune. *Aprecierile morale* sunt cu totul altceva. Aş vrea să-i dau bani cerşetorului şi încerc să mă hotărăsc dacă este bine sau nu. Mă gândesc: „Dacă îi dă toată lumea câte ceva, n-o să-şi caute niciodată de lucru“. Sau: „O să dea banii pe băutură în loc să-şi ia ceva de mâncare“. Pot să gândesc, însă, şi altfel: „Să facă ce vrea. Important este să primească banii de care are, fără îndoială, nevoie“. Se întâmplă adesea ca sentimentele şi aprecierile să nu poată fi separate unele de altele, însă, *de ce acţionăm într-un anumit fel* şi *cum judecăm* din punct de vedere moral sunt două lucruri total diferite. Sentimentele – ca şi intenţiile, gândurile şi obişnuinţele – joacă un rol important în ceea ce priveşte acţiunile noastre, dar în momentul în care formulăm judecăţi morale, influenţa lor pare să scadă. Înainte de a trece la ultima mare problemă a moralei, *intuiţia morală*, să aruncăm o ultimă privire în laboratorul neuroştiinţei.

PARMA

SIMT ACELAȘI LUCRU PE CARE-L SIMȚI ȘI TU MERITĂ SĂ FIM BUNI?

Pe unii îi impresionează moartea lui Winnetou, în ecranizarea romanului lui Karl May, pe unii moartea lui Ruth din filmul *Roşii verzi prăjite*, iar pe alţii asasinarea profesorului Dumbledore din *Harry Potter.* Plângem când vedem filme sau când citim cărţi tragice pentru că ne identificăm cu sentimentele personajelor şi simţim suferinţa acestora ca şi cum ar fi a noastră. Râdem odată cu personajele şi ne speriem de monştrii din filmele de groază sau de psihopaţi de parcă noi am fi cei ameninţaţi. Fiecare dintre noi a trecut prin aceste experienţe. Cum se întâmplă, însă, fenomenul? Cum înţelegem sentimentele altor oameni? Cum este posibil să ni se facă pielea de găină la cinematograf, adică într-un loc în care suntem în afara oricărui pericol? De ce ne influenţează sentimentele altora?

Răspunsul este simplu: avem compasiune pentru că sentimentele celorlalţi (fie reale, fie simulate într-un film) trezesc în noi sentimente asemănătoare. Probabil că acest lucru nu este valabil numai pentru oameni. Şi sora lui Fawn, o maimuţă din specia rhesus, studiată de Frans de Waal în centrul de cercetări din Madison, a resimţit suferinţa şi teama acesteia. Chiar dacă empatia şi înţelegerea sentimentelor celorlalţi sunt fireşti, pentru lumea ştiinţei acest fenomen a fost până în urmă cu câţiva ani o enigmă. Cel care a oferit primul răspuns ştiinţific convingător a rămas aproape necunoscut marelui public.

Giacomo Rizzolatti a fost comparat adesea cu Albert Einstein: părul vâlvoi, mustaţa albă şi zâmbetul maliţios. Asemănările nu se opresc însă aici. Pentru mulţi dintre specialiştii în neuroştiinţă, italianul vioi este unul dintre cei mai valoroşi cercetători din domeniul său, un om care s-a aventurat într-o nouă dimensiune, chiar dacă, pentru mulţi dintre colegii săi, domeniul de cercetare ales este mai puţin atrăgător. De peste douăzeci de ani, Rizzolatti este preocupat de funcţia neuronilor, care ne controlează acţiunile. Se pare că este vorba despre un domeniu plictisitor deoarece cortexul motor, care

declanşează funcţiile motorii voluntare, este o regiune a creierului relativ neinteresantă. Cei mai mulţi dintre cercetători se întrebau de ce ar trebui să-i intereseze mişcările simple dacă se pot orienta către domenii mai complexe, cum ar fi vorbirea, inteligenţa sau lumea sentimentelor.

Aşa păreau să stea lucrurile, dar în 1992 s-a produs o schimbare neaşteptată. Rizzolatti lucra la Parma, în cea mai veche universitate din Europa, dar în complexul modern al facultăţii de medicină, de un alb imaculat, situat la marginea oraşului. La începutul anilor ‘90 cercetătorii din echipa lui Rizzolatti erau implicaţi într-un proiect mai puţin obişnuit. Ei ştiau că anumite tipuri de comportament sunt „contagioase“. Râsul, căscatul sau chiar poziţia corpului pot fi adoptate imediat de către partenerul de discuţie. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul maimuţelor. Exemplarele din unele specii sunt chiar faimoase pentru că „maimuţăresc“ totul. În schimb, cercetătorii s-au decis să lucreze cu macacul, care nu imită de obicei nimic din comportamentul celorlalte exemplare ale speciei lor. Rizzolatti şi mai tinerii săi colaboratori Gallese, Fogassi şi di Pellegrino au montat electrozi la nivelul creierului unui macac, apoi au pus pe podea o alună şi au observat cum se activează un anumit neuron în momentul în care maimuţa întinde mâna după alună. Până aici totul se desfăşoară cât se poate de normal.

Acum urmează, însă, partea senzaţională: cercetătorii au aşezat maimuţa în spatele unui ecran de sticlă, de unde nu avea cum să ia aluna. În schimb, ea privea cum unul dintre colaboratorii lui Rizzolatti a întins mâna după alună. Şi ce s-a petrecut în creierul maimuţei? În momentul în care a văzut că altcineva ia aluna s-a activat acelaşi neuron care începuse să funcţioneze atunci când ea luase aluna. Deşi laba maimuţei nu s-a mişcat, ea a îndeplinit acţiunea în creier. Cercetătorilor nu le-a venit să creadă. Indiferent dacă maimuţa a *îndeplinit ea însăşi acţiunea* sau dacă a reprodus la nivel mental mişcările cercetătorului, neuronii s-au comportant exact în acelaşi fel.

Nimeni nu reuşise până atunci să observe în ce mod simulează creierul anumite mişcări care nici măcar nu au loc. Primul care a înţeles ce se petrece a fost Leonardo Fogassi, deşi meritul aparţine întregii echipe. Rizzolatti a inventat sintagma *neuroni-oglindă* pentru a desemna acei neuroni care, în timpul reproducerii pasive, declanşează aceleaşi reacţii în creier ca în cazul îndeplinirii efective a acţiunii. Se născuse un nou concept magic. Mai întâi cercetătorii din Italia şi apoi din întreaga lume au început să studieze neuronii-oglindă. Dacă este adevărat că nici în creierul uman nu se face vreo diferenţă între ceea ce trăim noi înşine şi ceea ce observăm îndeaproape, atunci nu se află aici cheia înţelegerii comportamentului nostru social?

Oricum, aceşti neuroni sunt o componentă extrem de importantă, fiind situaţi în cortexul prefrontal al lobului frontal, într-o regiune denumită *insula*.

Această insulă este, cu toate acestea, diferită de „centrul social“ al regiunii ventromediale, despre care am discutat deja. Este şi normal ca lucrurile să stea astfel, deoarece neuronii-oglindă au legătură cu empatia inconştientă, dar nu sunt implicaţi în activitatea mai cuprinzătoare a planificării, luării deciziilor sau voinţei.

Nu se ştie cum interacţionează aceste regiuni ale creierului. Cercetătorii din domeniu au fost uluiţi de faptul că Rizzolatti a reuşit să arate, cu ajutorul imaginilor, că, la om, neuronii-oglindă se situează în apropierea zonei Broca, una dintre cele două regiuni ale creierului asociate cu limbajul. Cercetătorii de la Universitatea Groningen din Olanda au descoperit recent că există o legătură între receptarea zgomotelor şi activarea neuronilor-oglindă. Creierul oamenilor care aud pocnetul unui dop în momentul în care se deschide o sticlă reacţionează ca şi cum ar deschide chiar ei acea sticlă. Zgomotul este suficient pentru a ne face să trăim întreaga situaţie. Deosebit de activ a fost mai ales creierul acelor subiecţi care declaraseră că le era foarte uşor să se pună în locul altcuiva. Mai mulţi cercetători din SUA au testat copii cu abilităţi limitate de interacţionare şi au constatat că, în cazul subiecţilor cu autism, neuronii-oglindă sunt slab activaţi sau deloc.

Experimentele viitoare vor arăta dacă neuronii-oglindă pot fi consideraţi sau nu regizorii sentimentelor noastre. Din acest punct de vedere, cercetările sunt în fază incipientă. Dar toată lumea speră că descifrarea neuronilor-oglindă reprezintă un pas important pentru înţelegerea compasiunii, vorbirii, comportamentului social şi moralei. Dacă neuronii-oglindă se activează şi atunci când acţionăm, dar şi atunci când privim pe cineva făcând acest lucru, se poate trage concluzia că abilitatea de a resimţi sentimentele altcuiva depinde de gradul nostru de sensibilitate. Cel ce este sensibil în raport cu propria persoană are şanse mai mari de a fi sensibil faţă de alţii. Modul în care folosim acest avantaj este însă o cu totul altă discuţie.

Neuronii-oglindă explică probabil aspectul „tehnic“ al *capacităţii* noastre morale în general. Cercetarea lor ne-ar putea arăta în ce mod funcţionează compasiunea, proces despre care Kant credea că nu poate fi descris. Dar ceea ce lipseşte încă este răspunsul la întrebarea de ce este atât de bine să dăm dovadă de compasiune, încât pornind de aici, să stabilim o conduită sau chiar reguli conform cărora să acţionăm.

În istoria speciei noastre, morala a avut, după cum am mai arătat, rolul de a reglementa viaţa socială a unui grup. În acest scop, era necesar ca fiecare membru al grupului să fie în stare să îşi imagineze experienţele celorlalţi, să le împărtăşească sentimentele şi poate chiar şi gândurile. Este limpede că neuronii-oglindă i-au ajutat pe oameni să fie altruişti. Altruismul este atât de adânc înrădăcinat în fiinţa umană, încât pe lângă faptul că oamenii

se ajută între ei, resimt o mare mulţumire. Ne umple de bucurie faptul că putem linişti un copil care plânge, că îl putem îmbrăţişa şi că poate chiar vom reuşi să-l facem iar să râdă. Compasiunea este un instinct pe care îl posedă fiecare om sănătos. Se pare că mai întâi au apărut sentimentele morale de acest fel şi mai apoi principiile.

Dar de unde vine sentimentul de răsplată? Ce ne face fericiţi atunci când facem fericit pe cineva? Ce ne bucură atunci când ne comportăm conform standardelor morale? Dacă punem aceste întrebări unui specialist în neuroştiinţă, acesta ne va indica o regiune foarte mică, dar cu totul specială din creier, pe care am amintit-o în capitolul în care m-am referit la sentimente. Este vorba despre nucleul amigdalian. El constituie sediul emoţiilor şi a fost mult mai bine cercetat decât neuronii-oglindă. După cum au descoperit mai multe echipe de cercetători, chipurile prietenoase determină reacţii puternice la nivelul părţii stângi şi generează buna-dispoziţie şi plăcerea. Chipurile neprietenoase sau ameninţătoare determină reacţii puternice în partea dreaptă şi generează teama şi proasta dispoziţie. Astfel de rezultate devin vizibile la o scanare RMN. Desigur, RMN-ul asigură doar cadre instantanee, nicidecum filme. Faptul că ne bucură să le facem altora o bucurie este evident. Faptul că ceilalţi zâmbesc şi li se luminează chipul de bucurie ne răsplăteşte pentru fapta bună. A face bine provoacă adeseori buna-dispoziţie, mai ales când observăm pe chipul celorlalţi rezultatul acţiunii noastre sau când ne putem imagina acest rezultat.

Altruismul are, deci, la bază recompensa. Merită să fiu bun şi merită pentru întreaga comunitate, dacă merită pentru fiecare individ în parte. Poate că acesta este aspectul pe care l-a subestimat Kant. În opinia lui, amabilitatea care izvorăşte din sentimentul datoriei are o mai mare valoare morală decât amabilitatea care izvorăşte din afinitate sau temperament. Kant era de părere că nu ne putem baza niciodată pe sentimentele de plăcere, ceea ce este cu totul fals, dar ne putem baza pe sentimentul datoriei. Mulţumirea de a ne fi făcut datoria este mult mai mică decât mulţumirea de a fi făcut o bucurie.

Filosofii de dinaintea lui Kant au văzut morala ca pe o datorie faţă de Dumnezeu. Cel ce trăia şi făcea fapte bune, pe placul lui Dumnezeu era un om moral şi trăia aşa cum se cuvine. Kant „a eliberat“ morala de datoria omului faţă de Dumnezeu, astfel încât, acum, omul avea îndatoriri doar faţă de el însuşi. Aşa se explică şi ideea privind „legea morală în mine“. Din punct de vedere psihologic, acest lucru are următorul sens: este o chestiune legată de *concepţia despre sine* dacă mă comport moral sau nu. Din acest punct de vedere, Kant a avut, fără îndoială, dreptate. Mi se pare că dorinţa de a face bine este mai umană decât datoria de a face bine, dar putem vorbi despre morală abia atunci când transform experienţa plăcerii în fundamentul regulilor

generale ale comportamentului amabil, pe baza concepţiei despre sine. Aici s-ar putea face următoarea observaţie: dacă merită sau nu să fim buni depinde şi de societatea în care trăim. Cu imperativul categoric, nu ne-am putem descurca într-o închisoare şi nici în Bronx. Stima de sine se intersectează aici cu *nevoia de a te impune*, deşi în chip fundamental, capacitatea de a fi moral este o componentă importantă a omului. O societate în care nu există conceptele de „bine“ şi de „rău“ este cel mai îngrozitor lucru pe care ni-l putem închipui, aceasta dacă o asemenea societate poate fi imaginată.

„Umanitatea“ reprezintă moştenirea iudeo-creştină care a dus la concepţia că moralitatea este trăsătura esenţială a speciei noastre. Prin natura sa, cel puţin aşa se pare, omul nu este nici brutal, nici dominat de sentimente nobile, este şi una şi alta. Pe baza accidentului lui Phineas Gage, astăzi ştim câte ceva despre centrii de control ai moralei, care există în creier. Neuronii-oglindă, pe de altă parte, ne arată cum pare să funcţioneze compasiunea la nivelul neuronilor. Nu există, însă, nici un proces chimic care să genereze, cu de la sine putere, afinitate, dragoste şi responsabilitate. Toate acestea trebuie să le generăm noi înşine, nu în ultimul rând pentru că este un lucru benefic pentru noi. Întrebarea importantă la care dorim să răspundem acum este: ştim că bunătatea aduce mulţumire în urma experienţei practice sau această cunoaştere este înnăscută? Venim pe lume având în noi o „lege morală“, aşa cum considera Kant? Oricum, cei mai mulţi dintre noi pot spune dacă o acţiune este bună sau rea. Este clar că, în acest sens, ne bazăm pe intuiţie. Ce este, totuşi, „morala intuitivă“?

BOSTON

BĂRBATUL DE PE POD
ESTE MORALITATEA ÎNNĂSCUTĂ?

Să ne imaginăm următoarea scenă: un vagon scăpat de sub control se îndreaptă spre cinci muncitori. Dumneavoastră, dragi cititori, staţi la macaz şi vedeţi cum înaintează vagonul scăpat de sub control. Dacă deplasaţi maneta pentru acţionarea macazului spre dreapta puteţi salva viaţa celor cinci oameni în ultima clipă. Mai e o singură problemă: dacă vagonul o va lua spre dreapta, acesta va călca un muncitor de pe linie, doar unul singur. Ce veţi face?

Staţi! Înainte de a răspunde, mai avem o întrebare. Avem din nou de-a face cu un vagon scăpat de sub control care se îndreaptă spre cinci muncitori. De data aceasta, nu vă aflaţi la macaz, ci pe podul de deasupra căii ferate. Căutaţi un obiect pe care să-l aruncaţi pe şine ca să opriţi vagonul. Vedeţi un bărbat corpolent, care stă lângă dumneavoastră, pe pod. Parapetul nu este înalt. Singurul lucru pe care ar trebui să-l faceţi este să-l împingeţi peste pod pe bărbat. Corpul său greu ar putea opri vagonul, iar muncitorii ar fi salvaţi. Aţi face acest lucru?

Peste 300 000 de oameni au fost rugaţi să răspundă la cele două întrebări de către psihologul Marc Hauser de la Universitatea Harvard din Boston. El a postat testul pe internet (http://moral.wjh.harvard.edu) şi i-a lăsat pe oameni să decidă ce ar face în cazul vagonului scăpat de sub control. Dar Hauser nu a pus întrebările doar pe internet: a făcut sondaje în SUA şi în China, întrebându-i şi pe nomazi. Printre subiecţi s-au numărat copii, adulţi, atei, credincioşi, femei şi bărbaţi, muncitori şi profesori universitari. Surprinzător a fost faptul că răspunsurile au fost aproape mereu aceleaşi, indiferent de religie, vârstă, sex, educaţie şi origine.

Care au fost răspunsurile? Întrebarea 1: aproape toţi cei intervievaţi au răspuns că ar schimba macazul, acceptând să moară un om pentru a salva viaţa altor cinci. Întrebarea 2: doar una din şase persoane intervievate ar fi fost gata să îl arunce de pe pod pe bărbatul corpolent pentru a salva viaţa celor cinci muncitori. Marea majoritate a subiecţilor nu ar fi făcut acest gest.

Nu avem de-a face cu un rezultat ciudat? Indiferent dacă schimb macazul sau arunc bărbatul de pe pod, rezultatul este acelaşi! Un bărbat moare şi alţi cinci sunt salvaţi. În ceea ce priveşte bilanţul victimelor şi al celor rămaşi în viaţă, nu există nici o diferenţă. Cu toate acestea, o diferenţă pare să existe. Nu este acelaşi lucru dacă provoc direct sau indirect moartea unui om. Din punct de vedere psihologic, este foarte important dacă sunt sau nu direct responsabil de moartea unui om. În primul caz am senzaţia că am comis o crimă, chiar dacă, astfel, salvez viaţa altor oameni. În cel de-al doilea caz, este ca şi cum ar fi fost mâna destinului. Participarea directă şi cea indirectă sunt, din punct de vedere emoţional, două lumi diferite. Chiar şi codurile penale din aproape toate ţările fac această diferenţă.

Din punct de vedere moral, acţiunea propriu-zisă este cu totul altceva decât un ordin sau o dispoziţie. Soldaţii care au lansat bombele asupra oraşelor Hiroshima şi Nagasaki au avut mari traume emoţionale, în timp ce superiorii lor, care au luat hotărârea, inclusiv preşedintele Truman, nu au asemenea probleme.

Facem diferenţa între răul provocat intenţionat şi cel provocat neintenţionat, precum şi între participarea directă şi cea indirectă. Cei mai mulţi dintre oameni consideră că răul provocat prin contact fizic este mai reprobabil decât cel provocat în absenţa acestuia. Este mai uşor să apeşi pe un buton pentru a ucide pe cineva decât să-i înfigi cuiva cuţitul în piept. Cu cât o faptă brutală este mai abstractă, cu atât ea pare a fi mai uşor de comis.

Să ne aducem aminte de faptul că morala noastră îşi are originea în comportamentul social al primatelor. Aici nu există acţiuni abstracte, ci numai diferenţa între acţiune şi lipsa acesteia. Când o persoană nu execută o anumită acţiune, nu avem de unde şti dacă a făcut-o intenţionat sau nu. De aceea ezităm să emitem o judecată morală în această situaţie. Acţiunea deliberată, dimpotrivă, pare lipsită de echivoc.

Pentru Marc Hauser aceste lucruri înseamnă mult mai mult. Dacă majoritatea oamenilor emit aceleaşi judecăţi morale într-o situaţie dată şi se comportă într-un mod asemănător, aceasta nu înseamnă că fiecare dintre noi posedă un temei moral comun, ce transcende culturile? Nu avem acelaşi set de reguli? Nu avem cu toţii, într-un fel sau altul, aceleaşi principii, cum ar fi: „Fii cinstit!“, „Să nu faci rău!“ sau „Să nu fii agresiv!“? Hauser este convins că, în fiecare dintre noi, există reguli morale. Deoarece oamenii nu sunt conştienţi de aceste reguli, ele nu sunt transmise mai departe prin educaţie. Ele există în genele noastre şi sunt internalizate în primul an de viaţă. Hauser presupune că dobândim simţul moral aşa cum dobândim limbajul. Aşa cum a arătat Noam Chomski, în creier există o gramatică universală, pe baza căreia copiii învaţă limba maternă, în funcţie de mediul lingvistic în care se găsesc. Nu învăţăm

prima limbă, ci mai degrabă ea creşte în acelaşi mod în care ne cresc braţele. Conform lui Hauser, lucrurile se petrec într-un mod asemănător în cazul moralei. Şi aici ar exista un fel de gramatică generativă profundă, ce ne ajută să ne însuşim structura mediului în care ne aflăm. Astfel, fiecare om se naşte cu un simţ al binelui şi al răului, cu un „instinct moral“. Nu doar religiile şi sistemele juridice, nu doar părinţii şi profesorii îi transmit copilului regulile de bună purtare, el vine pe lume cu un simţ înnăscut al moralei. Tocmai de aceea putem spune, fără a sta prea mult pe gânduri, dacă o acţiune este bună sau rea, şi până şi infractorii ştiu în sinea lor ce este bine şi ce este rău din punct de vedere moral.

Hauser a avut dreptate? Testele psihologilor au găsit oare cheia moralei intuitive pe care filosofii nu o găsiseră prin intermediul principiilor şi al imperativelor abstracte şi pe care neuroştiinţa nu o văzuse cu scanerul RMN? Kant dispreţuia sentimentele şi viza un sistem moral care să funcţioneze fără ele. După părerea sa, morala nu avea legătură cu sentimentele. Sentimentele nu sunt partenerii, ci adversarii raţiunii şi, în loc să o facă posibilă, ele tulbură capacitatea de a face judecăţi morale. Teoria lui Hauser despre sentimentele morale este exact opusul teoriei lui Kant. Emoţiile nu sunt neapărat nişte instincte interioare, ci duc şi la sentimente nobile. Pentru a fi foarte sigur că există un simţ moral în fiecare om normal şi sănătos, el a apelat la ajutorul unui bun şi vechi prieten. Împreună cu Antonio Damasio, a examinat pacienţi care au suferit leziuni ale regiunii ventromediale de la nivelul lobului frontal, adică pacienţi care au avut probleme asemănătoare cu cele ale lui Phineas Gage. Şi acestora li s-au pus întrebările referitoare la exemplul vagonului scăpat de sub control. Rezultatul a fost cât se poate de clar. La fel ca oamenii sănătoşi, pacienţii cu leziuni pe creier ar fi schimbat macazul pentru a-i salva pe cei cinci muncitori feroviari, dar, spre deosebire de oamenii sănătoşi, pacienţii cu leziuni pe creier l-ar fi aruncat pe bărbatul corpolent de pe pod. Sociopaţii care aveau simptomul Phineas Gage erau dispuşi să-l arunce pe bărbat de pe pod. Dacă alţi oameni ar fi avut ezitări în virtutea instinctului moralei intuitive, sociopaţii nu au acest instinct. Ei apreciază situaţia bazându-se doar pe intelect.

Dacă ar fi să ne luăm după acest test, morala intuitivă este situată în lobul frontal. Aici s-ar afla, ascunsă în regiunea ventromedială, o gramatică universală a moralei pe care o avem din naştere. Dar înainte de a subscrie la această teorie, ar trebui să amintim câteva observaţii importante: întrebarea-test despre vagon şi macaz e clară şi lipsită de echivoc. Dimpotrivă, întrebarea referitoare la bărbatul de pe pod nu este astfel. Să ne mai punem o dată în situaţia de a fi nevoiţi să împingem un om de pe un pod pentru a opri vagonul. Dacă bărbatul stă cu spatele la noi, ne este mai uşor să îl împingem. Dacă ne

priveşte, ne este deja cu mult mai greu s-o facem. Figura lui ni se pare antipatică? Foarte bine, îl putem sacrifica. Şi dacă bărbatul ni se pare simpatic şi amabil, dacă ne zâmbeşte? Atunci nu îl vom împinge. Toate aceste lucruri nu contravin teoriei lui Hauser despre instinctul moral, dar îi adaugă noi grade de complexitate, deoarece sentimentele noastre de simpatie şi antipatie au legătură cu morala noastră intuitivă.

Pentru exemplul cu macazul este valabil acelaşi lucru. Cinci din şase persoane întrebate au afirmat că ar fi de acord ca vagonul să treacă peste un muncitor pentru salvarea altor cinci. Până aici toate bune şi frumoase. Ce se întâmplă însă dacă îl cunosc pe acel muncitor, dacă este un bun prieten de-al meu? Voi schimba şi atunci macazul? Ce se întâmplă dacă pe linie se află mama mea, fratele meu, fiul meu sau fiica mea? Cine ar mai schimba atunci macazul? Cine ar mai face-o dacă ar avea de ales, pe de o parte, între cinci muncitori adulţi, şi un copil care se joacă, pe de alta? În alt exemplu, unii elevi ar fi în stare să îşi arunce de pe pod profesorul de mate ca să salveze vieţile celor cinci muncitori.

În cel de-al doilea caz intervin şi alte aspecte, care nu au nici o legătură cu instinctele. Îmi trece prin minte următoarea întrebare: Dacă îl vor împinge pe bărbatul corpolent, de unde ştiu că el va cădea pe şine? Iar dacă el cade pe şine, de unde ştiu că vagonul va fi oprit? Ce se întâmplă dacă vagonul nu se va opri? Dacă vagonul nu se va opri, atunci vor muri cei cinci muncitori şi voi fi comis şi o crimă. Cine mă va crede atunci când voi spune că am avut intenţii bune? Toate aceste întrebări sunt importante pentru acţiunile mele: ele nu sunt rezultatul unei reflecţii îndelungate, ci îmi vin în minte fulgerător. Ele au luat naştere pe baza experienţei de viaţă şi, din această cauză, sunt un fel de reflexe sociale şi culturale.

Nu este foarte simplu să se facă distincţia între predispoziţiile genetice şi cunoştinţele acumulate în plan cultural, dat fiind că acestea se întrepătrund. Faptul că, în testul lui Hauser, subiecţii din culturi diferite au răspuns la fel, demonstrează faptul că principiile morale sunt înnăscute. Este posibil ca atitudinea faţă de moralitate să fi cunoscut o dezvoltare asemănătoare în cadrul unor culturi diferite, deoarece morala s-a dovedit a fi benefică sau cel puţin aducătoare de satisfacţii. Răspunsul corect la întrebarea: „Este vorba despre ceva înnăscut sau dobândit?“ este: „Nu se poate face nici o diferenţă! Unii copii şi tineri educaţi în epoca lui Hitler, nu au avut mai târziu nici un fel de scrupule să ucidă femei şi copii, în calitate de ofiţeri SS.“ Aşa cum se întâmplă şi în cazul învăţării unei limbi, senzaţiile noastre morale nu sunt înnăscute în totalitatea lor. Nu suntem dotaţi din naştere cu anumite valori, ci dispunem doar de un ghid ce conţine informaţiile pe care le putem asimila şi de un set de condiţii necesare organizării lor.

Din modul diferit în care oamenii fac uz de capacitatea de a fi morali derivă şi atitudinile diferite faţă de principiile morale. În ceea ce priveşte dreptul de proprietate, morala sexuală, preceptele religioase şi strategiile de abordare a agresivităţii, lucrurile sunt atât de diferite, încât este greu de spus ce anume este tipic „uman“. În societatea noastră există mai multe nuanţe. Există o morală a vieţii de zi cu zi, o morală a convingerii, o morală a responsabilităţii, o morală de clasă, o morală a contractelor, o morală minimă şi una maximă, o morală iniţială, o morală a controlului, o morală feminină şi una masculină, o morală a firmei şi una a managerilor, o morală a feministelor, o morală a teologilor. Ori de câte ori o societate recunoaşte o nouă problemă, apare imediat un nou tip de morală, care să se ocupe de aceasta. Oricum, orice nouă morală are la bază valorile tradiţionale: ea face apel la conştiinţă şi la responsabilitate, cere egalitate şi democraţie, fără să uite de dragostea fraternă dintre oameni.

Oamenii cu o gândire morală fac distincţia clară între regulile pe care le respectă şi comportamentele pe care le consideră reprobabile. De peste două mii de ani, filosofii s-au străduit să descopere dovezi incontestabile asupra modului în care au fost fundamentate aceste criterii ale moralităţii. Rezultatul ne pune pe gânduri: pe de-o parte, sub influenţa filosofiei, a luat naştere statul modern de drept şi constituţional; pe de altă parte (cel puţin în Germania), această instituţie a fost atât de fragilă, încât a dus la naţional-socialism, fără să fi provocat vreo revoltă morală de proporţii. Se pare că progresul moral se datorează mai puţin raţiunii decât sensibilizării populaţiei asupra anumitor probleme. Motorul societăţii îl constituie afectul sau, cum a spus odată filosoful american Richard Rorty: „Progresul moral este o chestiune de simpatie din ce în ce mai mare şi nu înseamnă să ne ridicăm de la sentimente spre raţiune. Nu înseamnă nici să trecem de la judecata unei instanţe locale, posibil corupte şi inferioare, la judecata unei curţi mai înalte, ce administrează o lege transculturală, incoruptibilă şi anistorică.“

După şapte capitole în care ne-am ocupat de morală, concluzia ar trebui să fie următoarea: omul este un animal înzestrat cu capacitatea înnăscută de a fi moral, dar în ce măsură este greu de spus. Creierul primatelor oferă posibilitatea de a ne pune în locul altcuiva şi oferă recompense (neurochimice) pentru fapte „bune“. Comportamentul etic este un altruism mai complex şi constă atât din sentimente, cât şi din judecăţi morale. Nu există o „lege morală“ în om, care îl obligă să fie bun, aşa cum arăta Kant. Comportamentul moral a luat naştere deoarece recompensează atât individul, cât şi grupul din care face parte. Comportamentul moral ţine în mare măsură de concepţia despre sine, care pe de altă parte, depinde de educaţie.

Cu aceste instrumente la îndemână, ar trebui să fim gata de practică şi

să abordăm problemele morale concrete ale societăţii noastre. Există, după cum am văzut, *dreptul* perceput ca moral, de a ucide în anumite condiţii, ca în exemplul bărbatului de pe pod. Există însă şi *obligaţia* morală de a ucide?

LONDRA

MĂTUȘA BERTHA TREBUIE SĂ TRĂIASCĂ AVEM DREPTUL SĂ UCIDEM OAMENI?

Oh, mătuşa mea Bertha! Toată viaţa a tiranizat familia cu firea ei nesuferită. Nu are copii, slavă Domnului, dar, în schimb, l-a terminat nervos pe fratele ei, adică pe tatăl meu. Nici pe vecini nu i-a scutit: de câteva decenii are loc un întreg circ, iscat de hotarul până la care ajunge bucata ei de teren şi de câinele ei, care îşi face nevoile prin grădinile acestora. Vai, câinele ăla! O potaie mică şi agresivă, pe care a asmuţit-o mereu asupra poştaşului. Ei da, nesuferita mătuşă Bertha.

Am uitat să menţionez ceva: e bogată. Chiar putred de bogată. Albert, soţul ei, care a murit de mult, i-a lăsat o avere considerabilă. Şi ea a plasat-o bine: imobiliare, titluri de valoare, acţiuni. Mătuşa Bertha este milionară. Lucrul cel mai frumos în toată situaţia asta este că eu sunt moştenitorul ei. Din păcate, bătrâna Bertha e sănătoasă tun şi are doar şaptezeci de ani. Nu bea, nu fumează şi nici măcar nu mănâncă dulciuri. Mătuşa Bertha nu are nici un viciu, în afară de bani. O să trăiască nouăzeci sau chiar o sută de ani. În momentul în care ea va avea o sută de ani, eu voi avea peste şaptezeci. Cine ştie ce-o să fac eu atunci sau dacă voi mai avea nevoie de banii ei. Uneori îmi doresc ca Bertha să moară mâine sau mai bine, chiar astăzi.

Nu se pot găsi motive care să permită uciderea unui om îngrozitor, făcând astfel un bine? Poate că există vreo teorie plauzibilă pe baza căreia să fie cu putinţă moartea timpurie a mătuşii Bertha? Într-adevăr, îmi vine-n minte una: *utilitarismul* din filosofie.

Jeremy Bentham s-a născut în 1748, la Spitalfields, în apropiere de Londra. Provenea dintr-o familie înstărită, cu vederi politice conservatoare, şi a urmat cursurile renumitei Westminster School, unde învăţau vlăstarele celor mai bune familii din oraş. Şi filosoful John Locke, arhitectul Christopher Wren şi compozitorul Henri Purcell au urmat cursurile acelei şcoli. În 1760, la doisprezece ani, părinţii îl înscriu pe Jeremy la Queen’s College, de la Oxford, unde, la cincisprezece ani, îşi va lua deja licenţa în Drept. La douăzeci şi patru

de ani devine avocat şi se stabileşte la Londra, dar cariera sa evoluează cu totul altfel decât speraseră părinţii săi. Bentham îşi exprimase profunda nemulţumire faţă de situaţia dreptului englez şi a instanţelor engleze de la jumătatea secolului al XVIII-lea. În loc să profeseze avocatura, el dorea să reformeze dreptul, să îl facă mai raţional şi mai democratic. El a avut o situaţie privilegiată, deoarece moştenirea, care i-a revenit în 1792, după moartea tatălui, i-a permis să ducă un trai lipsit de griji. În următorii patruzeci de ani s-a dedicat în întregime scrisului, aşternând zilnic pe hârtie între zece şi douăzeci de pagini. Pentru că mărunţişurile juridice îl plictiseau, l-a însărcinat pe un elev de-al său să-i organizeze propunerile pentru modificarea dreptului civil şi să le dea forma respectabilă a unui cod de legi. Bentham a fost în egală măsură un om remarcabil şi simpatic. În momentul în care francezii au retras, în urma Revoluţiei, vechile privilegii ale clerului şi aristocraţiei, el a susţinut că şi societatea engleză ar trebui să devină mai liberală şi mai tolerantă. A conceput reforme sociale, a susţinut ideea de libertate a cuvântului, a realizat un proiect pentru condiţii mai umane de detenţie şi a sprijinit mişcarea feministă la începuturile ei.

Ideea de la care a pornit era în acelaşi timp simplă şi convingătoare: fericirea este un lucru bun, iar suferinţa este un lucru rău. Dacă acest fapt este adevărat, atunci filosofia şi statul trebuie să ţină cont de el. Scopul societăţii ar trebui să fie acela de a reduce cât mai mult suferinţa şi de a asigura fericirea tuturor sau, dacă nu, măcar a majorităţii. Cu cât o anumită măsură atrage după sine mai multă fericire, cu atât ea este mai utilă şi mai bună. Bentham a numit acest principiu de bază *utilitarism*. În 1832, când moare la o vârstă înaintată, el este un om care se bucură de faimă. Deşi se considera liberal, revoluţionarii francezi şi, mai târziu, comuniştii din Franţa au fost încântaţi de filosofia lui. În SUA, mai precis în trei state, adică New York, Carolina de Sud şi Louisiana, a fost adoptat codul de legi la care începuse să lucreze Bentham.

Principiul conform căruia fericirea este un lucru bun şi suferinţa este un lucru rău pare a fi foarte convingător. De ce nu se poate aplica şi în cazul mătuşii Bertha? Un lucru este sigur: mătuşa mea nu aduce nimănui fericire. Ea provoacă doar suferinţă, de exemplu, vecinilor şi bietului poştaş. Banii pe care îi are la bancă nu fac nimic bun, dar acesta este un lucru care se poate schimba, desigur. Dacă aş avea atâţia bani, aş face mult bine şi nu numai mie! De exemplu, o cunoştinţă de-a mea este medic şi conduce un spital pentru copiii bolnavi de leucemie. O prietenă de-a mea este angajată într-un proiect destinat copiilor străzii din Brazilia. Dacă aş avea banii mătuşii Bertha, i-aş putea da fiecăruia peste un milion de euro, care ar aduce atâta fericire. Mă gândesc la copiii din spital care s-ar bucura de cea mai bună îngrijire şi văd zâmbetul fericit al copiilor brazilieni pe care, cu aceşti bani, i-aş putea trimite

la şcoală.

Tot ceea ce trebuie făcut pentru ca acest vis să se transforme în realitate este… nu, nu doar că îmi este permis, ci *trebuie* s-o ucid pe mătuşa Bertha! Dacă Bentham are dreptate, este chiar de datoria mea să-i vin de hac bătăiei. Singurul lucru la care trebuie să mă gândesc este să o trimit pe mătuşică pe lumea cealaltă printr-o metodă cât mai blândă: fără dureri şi fără să-şi dea seama ce se întâmplă. Cunoştinţa mea, care este medic, va găsi cu siguranţă o metodă s-o adoarmă pe mătuşă-mea. Cine ştie, poate că astfel o să fie scutită de o moarte mai groaznică şi mai dureroasă. Nimeni nu o să verse nici măcar o lacrimă după ce ea nu va mai fi, şi trebuie să spun că m-am exprimat elegant. Cine nu s-ar bucura din toată inima în momentul în care vrăjitoarea nesuferită ar pleca din lumea asta? Vecinii ar avea, în sfârşit, linişte şi o grădină curată, iar poştaşul ar putea să spere că în casa aceea se vor muta oameni mai amabili. Cunoştinţa mea, medicul, ar trebui să o descopere întâmplător şi să-i completeze certificatul de deces, astfel încât totul să pară cât se poate de firesc şi nimeni să nu demareze o anchetă. Lucrurile nu sunt cât se poate de clare? În cazul acesta, nu am obligaţia morală de-a ucide un om?

Să parcurgem argumentaţia încă o dată, cu atenţie. Dacă o ucid pe mătuşa Bertha pentru a-i ajuta pe copiii nevoiaşi, fără îndoială că restabilesc echilibrul între fericire şi suferinţă, în cazul tuturor celor implicaţi, ceea ce înseamnă că un rezultat benefic pentru comunitate scuză răul făcut unei singure persoane. Până aici, totul este clar. Ce-ar spune însă Bentham dacă aş comite o crimă cu ajutorul lui? În mod ciudat, nu a scris nici un cuvânt despre această consecinţă evidentă a filosofiei sale. Din câte ştiu eu, nu a otrăvit nici o mătuşă pe care ar fi urmat să o moştenească (conform datelor existente până acum), dar nici nu a avut nevoie. Şi nici nu a incitat în scrierile sale la uciderea tiranilor, a marilor latifundiari lipsiţi de omenie şi a altor exploatatori. Era un spirit liberal chiar şi în alegerea propriilor mijloace.

Dar acest lucru nu m-a mulţumit. M-am gândit ce anume l-a împiedicat pe Bentham să ajungă la concluzia simplă că echilibrul dintre suferinţă şi fericire poate justifica şi o crimă, idee perfect coerentă cu gândirea sa.

Cred că trebuie să fi avut doisprezece ani în momentul în care părinţii mi-au povestit pentru prima dată despre lagărele de concentrare naziste şi despre milioanele de oameni care au fost ucişi acolo. Încă de atunci m-am întrebat de ce atât de puţini oameni au crezut că era de datoria lor să-l ucidă pe Hitler pentru a pune capăt acelei cumplite suferinţe. Dacă avem în vedere argumentele lui Bentham, cazul este clar ca lumina zilei: un tiran care controlează lagăre de exterminare sau care tulbură pacea mondială poate să fie

ucis, deoarece nefericirea care îi apasă pe oameni cântăreşte mai greu decât nefericirea agresorului, care urmează să moară.

Această argumentare nu este valabilă şi în cazul mătuşii Bertha? Fericirea pe care o provoacă moartea ei este mult mai mare decât suferinţa prin care urma să treacă. Confruntat cu o astfel de situaţie, Jeremy Bentham s-ar fi mulţumit, probabil, să zâmbească şi m-ar întreba dacă m-am gândit ce s-ar întâmpla în societate dacă exemplul meu cu mătuşa Bertha ar stabili un precedent. Milioane de oameni – mătuşi bogate, persoane cu diformităţi, politicieni, oameni de afaceri, deţinuţi sau persoane cu handicap psihic fără familie – ar trebui să se gândească la faptul că ar putea fi ucişi oricând, în somn. Ce panică ar stârni acest lucru în societate! Câtă nelinişte şi cât haos!

Bine, poate aş avea noroc şi uciderea mătuşii Bertha nu ar atrage atenţia nimănui. Dacă, însă, consider că fapta mea este îndreptăţită, atunci totul ar trebui să fie, *în principiu*, în ordine, iar dacă totul este în ordine, atunci oricine ar putea să-mi urmeze exemplul. Şi cine ştie dacă, într-o zi, nu s-ar întoarce totul împotriva mea, dacă nepoţii mei nu ar gândi la fel despre mine cum gândesc eu despre mătuşa Bertha. Nici eu nu aş mai putea fi sigur, în ceea ce priveşte propria mea viaţă. Pentru a putea aplica în mod corect principiul fericirii bune şi al suferinţei rele, este necesar, conform lui Bentham, să clarificăm mai întâi un aspect: este inadmisibil să se calculeze matematic raportul dintre suferinţă şi bucurie, pentru a se lua pe urmă hotărâri de viaţă şi de moarte asupra cuiva. Dacă s-ar face acest lucru, orice societate civilă s-ar nărui.

Dar sunt compatibile cele două principii de bază ale filosofiei lui Bentham? Pe de-o parte, gradul de fericire avut în vedere este cel care decide dacă s-a acţionat bine. Pe de altă parte, Bentham face o excepţie în ceea ce priveşte uciderea oamenilor, chiar dacă nu oferă un temei moral, convingător pentru această excepţie. Motivul pentru care nu este permisă uciderea în masă a persoanelor care ni se par dezagreabile şi, de altfel, nici torturarea acestora, este menţinerea legii şi ordinii fără să se aibă în vedere moralitatea individuală. Dimpotrivă, Immanuel Kant i-a conferit fiecărui om o valoare fundamentală, *demnitatea umană*. El ar fi fost îngrozit, dacă ar fi aflat de calculele legate de viaţa mătuşii Bertha, şi ar fi spus că viaţa unui om nu poate fi pusă în balanţă cu viaţa altor oameni.

Calculul lui Bentham despre fericire şi suferinţă şi concepţia lui Kant, conform căreia viaţa unui om este bunul cel mai de preţ, se află în antiteză. Care dintre cele două viziuni este mai convingătoare? Mai este corectă opinia conform căreia Hitler ar fi trebuit ucis din motive morale, astfel încât să se evite suferinţa şi răul? Mai este valabilă oare teoria lui Kant conform căreia demnitatea umană este o valoare inviolabilă? În cazuri inofensive, cum ar fi

cel al mătuşii Bertha, situaţia se prezintă altfel. Se poate spune că ea nu face un rău *direct.* Diferenţa dintre acţiunea directă şi răul indirect nu este neglijabilă, aşa cum am arătat în capitolul anterior, nici din punctul de vedere al victimei, nici al făptaşului. Pentru Bentham, această diferenţă nu există, cel puţin nu din perspectiva făptaşului. El ar face, cu siguranţă, ambele lucruri, adică nu ar schimba doar macazul, ci l-ar împinge şi pe bărbatul corpolent de pe pod, deoarece utilitarismul său interoghează doar utilitatea morală a unei acţiuni. După cum am văzut, din acest punct de vedere, între crima propriu-zisă şi încuviinţarea acesteia nu există nici o diferenţă. Chiar dacă ecuaţia lui Bentham este logică, omul nu este, evident, un animal care să se ghideze numai după logică. Există principii morale mai importante decât dreptatea, mai ales că utilitarismul trebuie să se confrunte cu faptul că fiecare interpretează ideea de dreptate conform propriilor standarde (sau sentimente). Oricum, oamenii dispun de intuiţii la care nu se poate renunţa uşor, sau care nu reuşesc să fie incluse într-un sistem moral. Morala şi dreptul nu se întemeiază pe intuiţii, dar, pe de altă parte, ar fi inumane în absenţa acestora.

Mătuşa Bertha trebuie să rămână în viaţă şi nu este bine să apreciem valoarea vieţii unui om în funcţie de utilitatea ei. Ar mai trebui să răspundem la următoarea întrebare complicată: cum se poate aprecia în sens larg valoarea unei vieţi? De unde provine această valoare? Şi unde începe ea?

ÎN UTER

NAȘTEREA DEMNITĂȚII
ESTE AVORTUL UN ACT MORAL?

Să ne închipuim următoarea situaţie: mergeţi la spital pentru a vizita o prietenă. Treceţi prin hol şi urcaţi în lift. Pentru că nu vă mai amintiţi la ce etaj se află prietena dumneavoastră, apăsaţi greşit pe buton. Coborâţi din lift şi ajungeţi într-o secţie în care donatori voluntari sunt conectaţi cu tot felul de aparate la pacienţi care nu pot supravieţui fără ajutorul altcuiva. Nu prea vă daţi seama ce se întâmplă. După ce rămâneţi o vreme în sala de aşteptare, medicul vă cheamă şi vă anesteziază. Când vă reveniţi după anestezie, vă aflaţi pe un pat de spital. În patul alăturat se află un bărbat inconştient la care sunteţi conectat prin intermediul unor aparate complicate. Chemaţi medicul şi acesta vă spune că acel pacient este un celebru violonist, care are probleme cu rinichii şi care poate rămâne în viaţă numai dacă i se fac perfuzii cu sângele altei persoane care are aceeaşi grupă sangvină. În situaţia dată, dumneavoastră sunteţi singura persoană potrivită. Este vorba despre un spital de renume, iar personalul medical, care a crezut că v-aţi prezentat voluntar, regretă profund neînţelegerea. Vi se oferă, desigur, posibilitatea să fiţi decuplat de la aparate, numai că, în acest caz, violonistul va muri. Dacă, însă, aţi fi de acord să rămâneţi conectat timp de nouă luni la aparate, violonistul s-ar însănătoşi. Aţi putea fi apoi decuplat fără să i se pună viaţa în pericol. Ce-aţi face?

Veţi spune că este vorba despre o poveste de groază, despre un coşmar, şi nu despre o întâmplare ruptă din viaţă. Cine s-ar lăsa anesteziat aşa, pur şi simplu, în timpul unei vizite la spital? Bineînţeles că aveţi dreptate, dar în cazul dilemelor morale, ivite în laboratorul gândirii unui filosof sau a unui psiholog, nu este vorba despre detalii, ci despre un principiu. Scenariul de faţă, cu câteva modificări, îi aparţine lui Judith Jarvis Thomson, profesoară de filosofie la renumitul Massachusetts Institute of Technology (MIT), care susţine că este un gest cât se poate de frumos să vă petreceţi nouă luni într-un pat de spital pentru a-l ajuta pe violonist, dar nu aveţi nici un fel de obligaţie morală! Aşa cum v-aţi dat seama din titlul prezentului capitol, în exemplul dat

nu este vorba despre vreun violonist fictiv, ci despre o situaţie de ordin general: fără să fi dorit, fără să vă fi planificat acest lucru şi poate chiar prin forţă aţi devenit direct responsabil pentru o altă fiinţă umană. De cele mai multe ori se poate vorbi despre o astfel de situaţie nu atunci când suntem conectaţi la organismul unor violonişti bolnavi de rinichi, ci în cazul femeilor care se confruntă cu o sarcină neprevăzută.

Thomson arată că o femeie confruntată cu o sarcină nedorită se află într-o situaţie asemănătoare cu cea a persoanei conectate la organismul violonistului împotriva voinţei sale. Aşa cum dumneavoastră nu aveţi obligaţia de a vă asuma răspunderea pentru viaţa violonistului, nici femeia nu este obligată să îşi asume răspunderea pentru embrionul care se dezvoltă în pântecele ei, fără ca ea să îşi dorească acest lucru. Thomson afirmă că dreptul femeii de a-şi hotărî singură soarta cântăreşte mai greu decât responsabilitatea faţă de viaţa altei persoane, care apare împotriva voinţei ei. Acest argument, care a devenit extrem de popular, a inspirat feminismul să adopte sloganul: „Trupul îmi aparţine“.

Chiar dacă suntem gata să subscriem la această afirmaţie, argumentarea lui Thomson pare discutabilă. Să ne imaginăm că un om înfometat vine la uşa locuinţei noastre, bate cu ultimele puteri şi cere de mâncare. Putem spune odată cu Thomson: e frumos din partea noastră să-i dăm ceva, dar nu avem nici un fel de obligaţie să ne asumăm răspunderea pentru omul înfometat, deoarece nu noi am creat situaţia existentă. Cu siguranţă că nu toată lumea ar subscrie la această afirmaţie. În codul penal nu există – şi este normal – nici un paragraf referitor la „refuzul de a da ajutor“. Faptul că nu am creat o anumită situaţie şi nu dorim să ne confruntăm cu aceasta nu constituie o obiecţie *de principiu* împotriva asumării anumitor obligaţii. Mai curând este vorba despre aprecierea situaţiei de la caz la caz. Dilema violonistului duce într-un impas deoarece nu ilustrează un principiu cu adevărat convingător. Cel mai mare neajuns al exemplului constă într-o eroare crucială: violonistul este un adult, care dispune de toate capacităţile psihice şi spirituale. Cum stau însă lucrurile când vine vorba despre embrion şi despre făt? Şi ei au, într-un sens comparabil, dreptul inviolabil şi necondiţionat la viaţă. Pentru a răspunde la această întrebare, să examinăm ideile susţinute de trei filosofi prezentaţi până acum: „demnitatea umană“ a lui Kant, „utilitarismul“ lui Bentham şi „simţul intuitiv al moralei“, care îi aparţine lui Hauser.

Să ne concentrăm mai întâi asupra lui Kant. În vasta sa operă se întâlneşte o singură referire la embrion, mai exact în locul în care discută legea matrimonială. Kant arată că şi embrionul este o fiinţă înzestrată cu toate virtuţile demnităţii umane. Dacă lucrurile nu ar sta astfel, ar trebui să ne

confruntăm cu problema de a indica momentul în care încep libertatea şi demnitatea umană în uter. Această problemă este destul de spinoasă. După părerea lui Kant, natura nu are conştiinţă de sine şi, aşadar, nu are libertate. Cum şi când intră omul în posesia libertăţii şi demnităţii? Răspunsul lui Kant poate fi înţeles doar din perspectiva epocii sale: libertatea embrionului depinde de libertatea părinţilor, deoarece ei l-au conceput din proprie voinţă, în urma unei legături săvârşite prin consimţământul dat, căsătoria! Rodul acestei uniri liber consimţite este embrionul liber. Dacă privim totul din alt unghi, putem afirma în acelaşi timp: de libertate şi de demnitate dispun doar acei embrioni care au fost concepuţi în urma unui act liber consimţit, în urma unei legături oficializate prin căsătorie. Această definiţie, care sugerează că embrionii concepuţi în afara căsătoriei nu au demnitate, a constituit reacţia lui Kant la o problemă larg răspândită în epoca sa. În 1780 consilierul ministerial Adrian von Lamezan din Mannheim oferă un premiu de o sută de ducaţi persoanei care va răspunde la următoarea întrebare: „Care sunt cele mai bune mijloace pentru a se pune capăt pruncuciderilor?“ Reacţia a fost covârşitoare: au existat 400 de răspunsuri primite, ceea ce arată că avortul şi pruncuciderea constituiau în secolul al XVIII-lea o practică obişnuită. De cele mai multe ori, era vorba despre legături între slujnice şi stăpâni. Problema era presantă deoarece uciderea copiilor rezultaţi din legături nelegitime reprezenta un subiect tabu, dar cunoscut de toată lumea. Într-un alt fragment din *Metafizica moravurilor*, Kant arată oarecare înţelegere în cazul unor astfel de pruncucideri. Din cauză că nou-născutul rezultat în urma unei legături nelegitime nu este liber în toată puterea cuvântului, deoarece „s-a furişat în trupul mamei“ (de parcă ar fi o marfă de contrabandă), Kant a pus pe acelaşi plan pruncuciderea cu anumite delicte minore, cum ar fi, de exemplu, duelul şi a pledat pentru circumstanţe atenuante.

Este o problemă să venim astăzi cu argumentele lui Kant şi aceasta nu doar pentru faptul că există embrioni nedoriţi care apar în timpul căsătoriei şi embrioni doriţi, dar care au fost concepuţi în afara căsătoriei. Problema este următoarea: deoarece Kant arată că demnitatea embrionului apare doar în cadrul căsătoriei, el nu condamnă uciderea copiilor concepuţi în afara căsătoriei sau, la limită, nici uciderea adulţilor care s-au născut dintr-o legătură extraconjugală! Argumentele lui Kant referitoare la faptul că embrionul (rezultat în urma unei căsătorii) trebuie ocrotit în mod necondiţionat sunt, din perspectiva pe care o avem astăzi, neîntemeiate.

Probabil că oricine discută azi despre avort şi se referă la argumentarea lui Kant nu îi mai împărtăşeşte opinia conform căreia trebuie făcută deosebirea între embrionii concepuţi în cadrul căsătoriei şi cei concepuţi în afara ei. Dacă nu suntem de acord cu argumentarea lui Kant,

atunci de ce ar trebui să dăm importanţă demnităţii umane a embrionului (conceput în cadrul căsătoriei)? Argumentarea este, pur şi simplu, învechită şi ar trebui înţeleasă în contextul epocii sale.

Să ne concentrăm asupra celei de-a doua posibilităţi, utilitarismul. Ca adept al utilitarismului, îmi pun două întrebări. În primul rând, în ce măsură un embrion sau un făt este capabil să fie fericit şi să sufere? În al doilea rând, ce cântăreşte mai greu, fericirea şi suferinţa copilului din trupul mamei sau fericirea şi suferinţa mamei?

Pentru a răspunde la aceste întrebări trebuie ca, mai întâi, să ne punem de acord în ceea ce priveşte valoarea unui embrion. Nici un adept al utilitarismului nu împărtăşeşte viziunea lui Kant conform căreia valoarea vieţii embrionului depinde de căsătoria liber consimţită a părinţilor săi. În acest caz, mai este embrionul o persoană care are nevoie de ocrotire necondiţionată? Răspunsul este nu. Embrionul este o fiinţă umană, avându-se în vedere faptul că el aparţine speciei *Homo sapiens*. El nu este, însă, un om din punct de vedere moral, adică nu este *o persoană*. Ce sunt persoanele şi ce anume le caracterizează? Reprezentarea noţiunii de persoană nu provine de la Bentham. Pentru el, acţiunea cea mai indicată din punct de vedere moral este cea care aduce cea mai mare fericire unui număr cât mai mare de oameni, dar aici nu este vorba despre persoane. Adepţii săi au descoperit două puncte slabe şi au încercat să le înlăture. S-a început cu întrebarea: „Ce trebuie să înţeleg, de fapt, prin fericire?“ Pentru Bentham, fericirea era plăcerea în sens larg. Cel mai cunoscut dintre elevii săi, filosoful şi politicianul liberal John Stuart Mill, nu era deloc mulţumit cu această abordare. El dorea să înlăture suspiciunea conform căreia viziunea utilitaristă asupra fericirii ar fi obtuză şi lipsită de spirit. De aceea el acordă o valoare mai mare plăcerilor spirituale decât celor trupeşti: „Mai bine un Socrate nefericit decât un idiot mulţumit.“ Dacă fericirea spirituală este mai de preţ decât plăcerea trupească, atunci un adult cu o înaltă înzestrare spirituală este mai valoros decât un nou-născut sau decât un cal. Prin urmare, doar un om complex ar fi o „persoană“. Generaţia ulterioară de utilitarişti a inclus acest concept în sistemul său. Ei nu au luat în calcul doar dorinţele elementare ale diferitelor fiinţe, ci au valorizat în cel mai înalt grad dorinţele *umane*, astfel încât ele trebuiau avute în vedere *neapărat*. Această direcţie se numeşte *utilitarism preferenţial*. Aproape toţi adepţii lui Bentham din epoca modernă se revendică de la acest tip de utilitarism, care ţine cont de preferinţele (dorinţe, intenţii) superioare, şi astfel nimeni nu are voie să ucidă o persoană (nici măcar pe mătuşa Bertha), cel puţin nu atâta vreme cât aceasta îşi exprimă dorinţa de a rămâne în viaţă.

Embrionii nu au, însă, intenţii şi dorinţe complexe. Probabil că au instinctul de a-şi dori să rămână în viaţă, dar acest lucru nu îi deosebeşte de

salamandre. Pentru adepţii utilitarismului preferenţial, nu există nici un principiu care să interzică, indiferent de situaţie, uciderea unui embrion sau a unui făt. Sigur că, începând de la un anumit stadiu al evoluţiei, fătul dispune de conştiinţă, dar ceva asemănător au şi porcii şi vitele pe care le sacrificăm pentru hrană. Din câte ştim, fătul nu are o conştiinţă de sine care să implice intenţii şi dorinţe complexe. De aici ar rezulta următorul principiu: un făt poate fi ucis, teoretic, în orice stadiu al evoluţiei sale, dacă acest lucru diminuează suferinţa mamei sau o face fericită.

Cam atât despre utilitarism. Fără îndoială că argumentarea este mai clară decât ideea lui Kant, conform căreia demnitatea umană a fătului era condiţionată de faptul de a fi fost conceput în cadrul căsătoriei. Bineînţeles că şi această abordare are limitele ei.

S-ar putea obiecta că, din punct de vedere intelectual, embrionul este doar la nivelul unei salamandre, dar în el se află potenţialul unui Albert Einstein. Dacă nu ar fi fost avortat, el ar fi devenit într-o bună zi un om cu dorinţe şi intenţii. În această situaţie, nu este el o persoană *potenţială*? Ba da, numai că argumentul nu este atât de convingător precum pare la prima vedere, potenţialitatea nu reprezintă, în general, un criteriu moral decisiv. Cel ce ţine la potenţialul vieţii umane trebuie să condamne şi masturbarea şi contracepţia, aşa cum o face Biserica Catolică (chiar dacă de numai o sută patruzeci de ani). Diferenţa devine şi mai clară cu ajutorul unui exemplu: pentru dumneavoastră este acelaşi lucru dacă puneţi în apă clocotită un pui viu sau un ou? Potenţialitatea nu spune încă nimic despre experienţa fericirii sau a durerii şi nici nu generează vreo stare a conştiinţei, astfel încât nu reprezintă un criteriu pentru morală.

Există, însă, şi alte obiecţii. Un mare neajuns al utilitarismului este cel legat de evaluarea impactului. Pentru a stabili un echilibru rezonabil între fericire şi suferinţă, trebuie să am o *imagine de ansamblu* a deciziilor mele şi să le calculez impactul, ceea ce nu este chiar atât de simplu. Chiar şi în cazul unor probleme simple care ţin de viaţa mea privată, se întâmplă adesea să-mi vină greu să spun ce este mai bine (pentru mine): să mă duc diseară la aniversarea unui prieten sau la seara de lectură a scriitorului meu preferat? De unde să ştiu ce anume mă va face fericit până la urmă? Cu mult mai greu este să avem o imagine de ansamblu asupra situaţiilor complicate din punct de vedere moral şi a consecinţelor acestora! Cine ştie dacă o femeie care are de gând să avorteze nu va regreta acest pas? Poate că trauma psihică va fi mai mare decât şi-a imaginat la început. Ce părere va avea partenerul acelei femei? Poate că acest pas va avea efecte mai grave asupra relaţiei de cuplu decât s-a crezut la început. Un adept al utilitarismului va spune că acest lucru înseamnă să-ţi asumi riscuri în viaţă, deşi nu constituie un argument pentru interzicerea

avortului.

Cu toate acestea, cea mai importantă obiecţie împotriva argumentării utilitariste este, de departe, următoarea: dacă este corect că unui făt nu i se poate acorda ocrotire absolută pentru că nu are intenţii şi dorinţe complexe şi, prin urmare, nu este o persoană, atunci nu acelaşi lucru este valabil şi pentru un nou-născut? Un copil devine o persoană liberă şi cu conştiinţă de sine abia între doi şi trei ani. În acest sens, utilitarismul preferenţial nu aruncă apa din albie cu copil cu tot, îngăduind, pe lângă avort, şi uciderea copiilor până la trei ani?

Această obiecţie este foarte importantă. Există, într-adevăr, adepţi ai utilitarismului preferenţial pentru care valoarea necondiţionată a vieţii unui copil intră în discuţie abia după ce acesta a împlinit doi ani. Bineînţeles că ei nu afirmă că, până la acea vârstă copiii ar trebui ucişi chiar în lipsa unor motive convingătoare. Această stare de lucruri nu depinde de valoarea în sine a unei persoane, ci de implicaţiile sociale. Copiii reprezintă aproape întotdeauna o mare valoare pentru părinţi şi pentru membrii familiei din care fac parte. Chiar şi copiii care nu se află într-o astfel de situaţie, de exemplu cei din orfelinate, au dreptul să fie *ocrotiţi* de societate. Unui adept al utilitarismului preferenţial nu îi este uşor să spună de ce aceşti copii ar trebui să se bucure de mai multă ocrotire decât animalele. În ambele cazuri, se poate afirma că o societate care tratează cu iresponsabilitate fiinţele din jur, în loc să aibă grijă de ele, *începe să se abrutizeze*. Această afirmaţie nu constituie, însă, un argument în favoarea dreptului la viaţă al copiilor mici, şi aici se găseşte punctul slab al utilitarismului preferenţial.

Să abordăm acum cea de-a treia direcţie, şi anume viziunea lui Hauser conform căreia în fiecare om normal există un simţ al moralei, adică o morală „intuitivă“.

După cum am văzut, utilitariştii au o poziţie clară în privinţa avortului. Această poziţie duce însă la consecinţe pe care mulţi le-ar considera discutabile, cum ar fi lipsa ocrotirii necondiţionate a vieţii copiilor mici. Atunci când filosofii moralei aud cuvântul „intuiţie“, simt cum îi cuprind fiorii. Atât kantienii, cât şi utilitariştii susţin că nu ne putem baza pe sentimente, care diferă de la om la om, depind de mediu şi variază de la o cultură la alta. La polul opus se află filosofia occidentală, care îşi propune o întemeiere raţională şi universală a argumentelor sale.

Respingerea categorică a sentimentelor în filosofia moralei reprezintă o moştenire a conflictului dintre filosofie şi Biserică. Pentru a se elibera de sub tutela religiei, majoritatea filosofilor au urmărit argumente raţionale, în care sentimentele să nu aibă, pe cât posibil, nici un amestec, şi au definit omul pornind de la intelect şi de la raţiune. După cum am văzut în prima parte,

această imagine despre om este falsă. Trupul şi spiritul nu se pot separa, aşa cum nu se poate separa subconştientul de conştient. Având în vedere că morala are legătură cu sentimentele, nu putem renunţa pur şi simplu la acestea. Bineînţeles că sentimentele nu reprezintă un criteriu exclusiv al moralei. Cu toate acestea, o morală care nu ţine cont de intuiţie, aşadar de baza biologică a sentimentului nostru moral, este cu siguranţă mai puţin de dorit decât una care nu înglobează intuiţia.

Este, într-adevăr, o bună idee să nu se ţină seama de sentimente, aşa cum se întâmplă în cazul răspunsului dat de utilitarişti la chestiunea legată de copiii mici, pentru că ele nu se încadrează într-un model explicativ? Mai mult, este bine să punem *simţul dreptăţii* pe cea mai înaltă treaptă, aşa cum face utilitarismul? Este acest lucru conform cu natura noastră?

Dacă o femeie se găseşte în faţa unei case în flăcări, în care se află bebeluşul ei şi câinele ei ciobănesc, ea ar trebui oare – împotriva oricărui instinct şi sentiment de dragoste – să salveze câinele dintr-un sentiment al dreptăţii şi pentru că acesta are, probabil, preferinţe mai bine conturate?

Dacă avem în vedere stabilirea unor reguli de comportament care să nu fie absurde, nu putem ignora intuiţia. Acest lucru este valabil şi pentru filosofia moralei, care se caracterizează prin raţiune şi luciditate. Ea nu poate exista în absenţa valorilor, care nu sunt concepute de raţiune, ci sunt un rezultat al sentimentelor. Dacă declar, asemenea utilitariştilor, că binele comun constituie o valoare importantă, acest lucru este uşor de înţeles. Dar aici nu este vorba despre o presupunere logică, ci despre o valoare. Acest lucru este evident când cineva se declară egoist şi susţine că binele comun nu îl interesează câtuşi de puţin. Nu pot explica logic interesul pe care îl am faţă de alţi oameni, iar dorinţa mea de a face bine este şi rămâne o decizie personală, legată de valori. Baza ultimă pentru orice regulă morală este dorinţa şi voinţa, nu ştiinţa sau cunoaşterea!

În prezent, numeroşi filosofi resping ideea unui simţ intuitiv al moralei, întrucât această abordare pare a fi profund religioasă. Când Biserica Catolică îi consideră pe toţi membrii speciei *Homo sapiens* ca fiind ocrotiţi în chip universal şi necondiţionat, din momentul contopirii spermatozoidului cu ovulul, ea nu invocă argumente raţionale, ci un factor emoţional pe care îl simţim, şi anume voinţa lui Dumnezeu. În mod ciudat, această voinţă este supusă schimbării. Faptul că embrionii au suflet din momentul conceperii a fost stabilit printr-un decret al papei Pius al IX-lea din 1869, deşi până atunci, prezenţa sufletului era semnalată de primele mişcări ale fătului. Această perspectivă este mult mai rezonabilă ca senzaţie intuitivă, deoarece viaţa pe care o simţim are altă semnificaţie intuitivă decât viaţa definită doar din punct de vedere biologic, ce se întâmplă adesea să fie imperceptibilă. Chiar şi în

prezent, numeroase femei însărcinate nu îşi dau seama de acest lucru într-un stadiu incipient. Decretul papei Pius a fost o reacţie la noile descoperiri medicale ale vremii sale. În anii 1860 apăruse posibilitatea diagnosticării sarcinii chiar de la început. Nestânjenit de nimic, dar şi într-un chip imprudent, papa a extins sfera de influenţă a Bisericii asupra a tot ceea ce înseamnă rodul trupului matern.

Încă de la început, religia a însemnat transpunerea intuiţiei în imagini şi porunci. În sens larg, ea reprezintă o reglementare a ordinii sociale. Dar dogma religioasă potrivit căreia sufletul intră în trup chiar în momentul concepţiei este contraintuitivă şi nu contribuie cu nimic la ordinea socială. Sensul perceput al vieţii omeneşti timpurii depinde într-o mai mare măsură de importanţa pe care i-o atribuie mama şi într-o mai mică măsură de valoarea conferită de tată şi de ceilalţi membri ai familiei. Cu cât fătul se dezvoltă mai mult, cu atât mai puternică devine legătura dintre mamă şi copil. Un alt moment important îl reprezintă naşterea. Pentru făt, ea reprezintă trecerea într-o altă dimensiune. El este, pentru prima dată, independent din punct de vedere biologic, mediul său este complet schimbat, iar în creierul său are loc o revoluţie. De asemenea, pentru mamă, tată, dar şi pentru alte rude, cum ar fi fraţii sau bunicii, apare o nouă dimensiune a simţurilor atunci când văd, aud şi îmbrăţişează copilul. Oricât de strânsă ar fi legătura dintre făt şi mamă în perioada intrauterină, puţine mame pot afirma că legătura a avut *aceeaşi* dimensiune şi după naştere. Sensibilitatea noastră morală ţine în mare măsură de experienţa noastră senzorială şi de fantezia alimentată de sentimentele noastre. Religiile păstrează acest sentiment al „moralei intuitive“ cu un grad mai mare sau mai mic de succes.

Intuiţia aduce corecţii utilitarismului în două privinţe. Este de la sine înţeles faptul că avortul implică probleme cu atât mai mari cu cât are loc mai târziu. Din acest punct de vedere, limita celor trei luni de sarcină până la care avortul este legal în Germania este logică. Chiar dacă modificările survenite în momentul în care fătul trece din a nouăzeci şi una în cea de-a nouăzeci şi doua zi de viaţă nu înseamnă trecerea într-o altă dimensiune, se afirmă, în general, că, după trei luni, se trece de acea limită în care se poate vorbi despre „stare vegetativă“, adică despre o viaţă în lipsa conştiinţei. În al doilea rând, perspectiva intuitivă conferă nou-născutului şi copilului mic dreptul necondiţionat la viaţă deoarece viaţa lor are pentru noi, în mod intuitiv, valoarea vieţii unui om. Faptul că există oameni care nu dispun de această intuiţie, lipsindu-le capacitatea emoţională necesară, nu schimbă cu nimic situaţia. Această problemă se întâlneşte în orice sistem moral. După cum am arătat, binele comun nu este la fel de important pentru toţi. Cu toate acestea, utilitariştii pornesc de la premisa că avem aceste sentimente intuitive.

Instinctele biologice tind să fie mai de încredere decât instinctele sociale derivate din ele.

Dreptul la viaţă, valoarea acesteia şi demnitatea umană nu încep în momentul procreării. De aceea, nu există nici un motiv pentru care să se interzică avortul până în luna a treia. În ceea ce priveşte fătul care a trecut de trei luni, situaţia devine problematică. De la o lună la alta, evoluţia fătului transformă întreruperea sarcinii într-o chestiune legată de morală. Excepţiile nu fac decât să confirme regula. Părinţii care află că există un risc foarte mare ca bebeluşul lor să aibă un handicap sever de natură fizică sau psihică şi nu se simt pregătiţi să-l crească se pot hotărî pentru avort. Ecuaţia utilitaristă în care sunt puse în balanţă dorinţele, intenţiile şi potenţialele suferinţe ale părinţilor cu cele ale fătului este crudă, dar fără alternativă. Şi mai greu este să se ia hotărârea după naştere, când un copil este în comă sau nu poate trăi decât asistat de aparate, cum ar fi nou-născuţii cu afecţiuni cardiace grave. Într-o asemenea situaţie, ce altă soluţie s-ar putea găsi decât aceea ca părinţii să-şi evalueze sentimentele, simţul moral, precum şi dorinţele şi intenţiile, dacă se poate, printr-o atentă consiliere? Astfel de probleme nu mai au de mult legătură cu avortul. Ele au tangenţă cu un cu totul alt domeniu şi ne fac să ne gândim în ce condiţii este moral să lăsăm un om să moară sau chiar să-i curmăm viaţa la dorinţa sa.

BERLIN

MOMENTUL FINAL
AR TREBUI PERMISĂ EUTANASIA?

„Warnemünde este un ţinut plin de veselie, cu mare înspumată şi aer curat. Cu ani în urmă, Marie-Luise Nicht venise aici cu fiul ei, pe ţărmul Mării Baltice. În curând, avea să îl ducă din nou acolo. El nu şi-ar fi dorit să fie îngropat sub ţărâna grea din cimitir.

Pe dulapul din bucătărie se află un pliant despre înmormântările în mare. Marie-Luise îl ia în mână din când în când. Tot ce se petrece îi pare încă ireal pentru că fiul ei este alături, în cea mai mare şi mai frumoasă dintre cele două camere. Respiră, îi bate inima, are trupul cald. Uneori deschide ochii. Un mort arată altfel.

„Alexander, aşa cum era el pe vremuri, a murit în urmă cu patru ani“, spune doamna Nicht. „S-a născut un alt om.“ Din punct de vedere medical, este vorba despre un om ieşit din propriul sine, lipsit de senzaţii şi cu care nu se poate comunica în nici un fel… şi fără nici o şansă ca această situaţie să se schimbe vreodată. Dar pentru doamna Nicht, este vorba despre copilul ei, care are nevoie de ea.

La început îşi mai încleşta pumnul în buzunar şi apoi îl lovea, spunându-i: „Întoarce-te! Nu poţi să mă laşi aici, singură“. Dar vremurile acelea au trecut.

„Acum băiatul nu mai dă impresia că suferă. Musculatura i s-a topit, nu transpiră, pare să se simtă bine. Mama lui s-a obişnuit de mult cu faptul că din gura deschisă i se prelinge uneori un firicel de salivă. Poate să-i vorbească, poate să-l maseze, poate să-l mângâie. Îl poate aşeza în scaunul cu rotile şi poate ieşi cu el la plimbare, dacă vremea e frumoasă. Poate să-şi imagineze cu uşurinţă cum va fi mai departe viaţa alături de el. Cu toate acestea, ea ar vrea ca lui să i se permită să moară, şi aceasta deoarece Marie-Luise ştie că Alexander nu şi-ar dori să depindă toată viaţa de o sondă, care îi ajunge în stomac.“

În toamna lui 2006, revista germană *Der Spiegel* publica un reportaj

despre cazul lui Alexander Nicht şi al mamei sale, Marie-Luise. În octombrie 2002, Alexander, elev în ultima clasă de liceu a fost lovit de o maşină. A fost transferat după aceea la secţia de terapie intensivă, cu leziuni grave la cap. O mare parte a cortexului cerebral fusese distrusă. Timp de aproape patru ani, Alexander a trăit într-o stare vegetativă, incapabil să comunice cu cei din jur şi fără nici o şansă de recuperare. Pentru doamna Nicht era clar că nu aşa şi-ar fi dorit fiul ei să trăiască, deşi medicii din Berlin care îl tratau au insistat să îl menţină în viaţă artificial, cuplat la aparate, iar justiţia a refuzat categoric să dea curs dorinţei doamnei Nicht de a pune capăt vieţii lui Alexander. Situaţia legală este mai complicată decât pare la prima vedere. Este adevărat că, în Germania, nici un medic nu are dreptul să prelungească artificial viaţa unui pacient împotriva dorinţei acestuia, dar de unde să ştie medicul care este dorinţa unui pacient în comă? În loc să aibă încredere în Marie-Luise, care afirmase că fiul ei nu şi-ar dori să trăiască astfel, medicii l-au ţinut în viaţă pe Alexander.

Când este vorba despre pacienţi în comă, se vede cât de complicată este situaţia legală, precum şi consideraţiile etice privitoare la voinţa şi la drepturile muribunzilor şi al pacienţilor în stare ireversibilă de inconştienţă. Cine are dreptul să îşi exprime părerea sau să hotărască în asemenea situaţii? Ce spaţiu de manevră are medicul? Le este permis medicilor să hotărască sfârşitul pacienţilor în fază terminală, întrerupându-le tratamentul (*eutanasie pasivă*)? Au dreptul să administreze analgezice puternice ştiind că pacienţii vor muri mai repede în urma acestui tratament (*eutanasie indirectă*)? Pot oare medicii, la solicitarea expresă a pacienţilor, să îi ajute, dacă doresc să îşi pună capăt vieţii (*sinucidere asistată*)? Şi în sfârşit, le este permis medicilor, conform dorinţei explicite a pacienţilor, să le administreze un medicament sau o injecţie letală, pentru a le pune capăt vieţii (*eutanasie activă*)?

Cel mai clar este reglementată în Germania *eutanasia activă*, care se pedepseşte. Textul paragrafului 216 „Uciderea la cerere“, din Codul Penal al Republicii Federale Germania este următorul: „Atunci când o persoană a ucis pe cineva la cererea expresă a acestuia, cel care a ucis va suporta o pedeapsă privativă de libertate cu durata între şase luni şi cinci ani.“ În situaţia în care medicul decide să îi ia viaţa pacientului fără a dispune de acordul expres al acestuia, el poate fi condamnat pentru omor. Conform paragrafului 216, cetăţeanul nu este protejat doar împotriva propriilor sale intenţii, ci trebuie să împiedice şi situaţia în care cineva omoară o persoană din motive strict personale şi apoi declară în faţa instanţei că acea persoană şi-a dorit să moară. Fără îndoială că o astfel de restricţionare prin lege este logică. Întrebarea este dacă e logică *în orice situaţie.*

Chiar dacă normele juridice ale diferitelor ţări europene diferă, în nici

una dintre ele nu este permisă eutanasia. O autorizare indirectă există în Olanda şi în Belgia, unde, cu toate că eutanasia a fost interzisă (în 2001 şi 2002), există anumite condiţii, care pot fi determinate cu exactitate, când „nu se pedepseşte“. În Olanda această prevedere legală a apărut ca urmare a faptului că, începând din 1969, numeroşi medici olandezi au practicat pe ascuns eutanasia. Cea mai mare parte a populaţiei s-a pronunţat împotriva acestei practici. Pentru a împiedica această situaţie cvasiilegală, guvernul a interzis practica, prevăzând în acelaşi timp anumite excepţii, o paralelă juridică la reglementările germane în ceea ce priveşte avortul. Din 2001, un medic olandez poate să eutanasieze un pacient în cazul în care: 1) pacientul îşi exprimă în mod expres această dorinţă; 2) de faţă mai este şi un al doilea medic, în calitate de consultant şi martor la săvârşirea actului; 3) medicul aduce la cunoştinţa procuraturii actul săvârşit, astfel încât aceasta să poată verifica imediat cele întâmplate.

Principalul argument al celor care consideră că eutanasia nu trebuie să fie pedepsită prin lege este dreptul la autodeterminare potrivit căruia fiecare om aflat în deplinătatea facultăţilor mintale trebuie să aibă dreptul de a hotărî în ceea ce priveşte viaţa, dar şi moartea sa. Conform Constituţiei din Germania, „demnitatea omului“ nu implică doar dreptul de a hotărî asupra vieţii, ci şi asupra morţii. Interesant este faptul că atât adepţii, cât şi adversarii eutanasiei active au ajuns să îl citeze pe Kant. Adversarii fac apel la „inviolabilitatea“ necondiţionată a vieţii umane deoarece, conform lui Kant, omul este scop în sine, adică nu trebuie „instrumentalizat“ sau folosit ca mijloc în vederea unui scop anume. Dacă autorizăm pe cineva să ucidă, atunci înseamnă că cel ce urmează a fi ucis nu mai este stăpân pe propria sa persoană. Omul liber s-ar transforma astfel într-un simplu obiect aflat la dispoziţia altcuiva. Asta ar însemna că omul este „instrumentalizat“, după cum susţine Albin Eser, profesor emerit de drept penal internaţional la Institutul Max Planck din Freiburg. Dar această argumentare nu prea stă în picioare. Contează într-adevăr dacă hotărăsc în mod liber să mă sinucid sau dacă, aflat pe patul de spital, rog pe altcineva să îmi ia viaţa pentru că nu sunt în stare s-o fac singur? Nu sunt oare „instrumentalizat“ într-o măsură mai mare când sunt ţinut în viaţă împotriva voinţei mele? Din câte se ştie, la bătrâneţe, Kant s-a temut că avea să fie măcinat de demenţă, afirmând că în asemenea condiţii viaţa lui nu ar mai fi avut nici o valoare. Având în vedere că, pe vremea sa, nu existau formele moderne ale eutanasiei indirecte şi pentru că întreruperea tratamentului unui bolnav de Alzheimer sau de demenţă nu duce imediat la moartea acestuia, Kant ar fi susţinut eutanasia, cel puţin în cazul său.

Un argument încă şi mai îndoielnic în favoarea eutanasiei îl dă

statistica. DGHS[15], adică societatea care militează pentru dreptul la eutanasiere activă, efectuează sondaje anuale. Conform acestora, 80% dintre germani sunt în prezent de acord cu legalizarea eutanasiei active. Pentru cei de la DGHS, este un semnal cât se poate de clar. Politicienii trebuie să legifereze, în sfârşit, ceea ce îşi doreşte populaţia. Există, însă, o problemă, atunci când statisticile ajung să fie considerate imperativ moral. Cu câţiva ani în urmă, în Germania exista un puternic curent împotriva homosexualităţii. Era prin urmare corect ca homosexualii să suporte pedeapsa cu închisoarea, aşa cum se întâmplase până în anii '60? Dacă imediat după 11 septembrie 2001 s-ar fi făcut un sondaj prin care să se răspundă la întrebarea dacă toţi musulmanii practicanţi ar trebui expulzaţi din Germania, s-ar fi găsit o majoritate care să răspundă afirmativ, cu toate că, în prezent, situaţia este cu totul alta. Sondajele oglindesc şi o stare afectivă, rezultatele depinzând în mare măsură de întrebare. Cu patru ani în urmă, Fundaţia „Deutsche Hospiz", care este împotriva eutanasiei active, s-a adresat unui institut pentru sondarea opiniei publice. S-a insistat ca persoanelor intervievate să nu li se prezinte doar problema eutanasiei, ci să li se şi explice care sunt căile şi mijloacele medicinei *paliative*. Prin medicină paliativă (de la substantivul latinesc *pallium* – manta) se înţelege tratarea şi îngrijirea bolnavilor în fază terminală sau ameliorarea simptomelor acestora, astfel încât să trăiască atât cât le-a mai rămas din viaţă fără suferinţă. Semnificativ este însă faptul că rezultatul acestui sondaj a fost cu totul altul decât acela al sondajului DGHS. După ce repondenţilor li s-a explicat ce înseamnă eutanasia şi medicina paliativă, doar 35% s-au pronunţat pentru eutanasia activă, iar 56% s-au pronunţat pentru utilizarea pe scară largă a medicinei paliative în spitale. Un utilitarism care îşi propune să determine fericirea şi suferinţele societăţii pe baza sondajelor este, oarecum, nelalocul său.

Un al treilea argument (indirect) pentru acceptarea eutanasiei active în Germania se bazează pe contradicţiile existente în practica juridică. În Germania, mor anual între 800 000 şi 900 000 de persoane, dintre care cel puţin două treimi în spitale şi aziluri, numărul persoanelor care mor acasă, în mijlocul familiei fiind în schimb extrem de mic. Se pare că nici una dintre aceste persoane nu moare prin contribuţia activă a medicului sau a unui asistent specializat în îngrijirea pacienţilor muribunzi. Aşa se pare. În realitate, în ultimii ani, peste 300 de persoane şi-au luat bilet numai dus cu destinaţia Elveţia pentru a-şi procura de la organizaţii pro-eutanasie, cum ar fi *Dignitas* sau *EXIT*, medicamente cu ajutorul cărora să se sinucidă. „Asistenţă în scopul sinuciderii", acesta este termenul juridic. Spre deosebire de Elveţia, în Germania asistenţa în scopul sinuciderii nu este permisă în mod explicit, dar nici nu este interzisă. Singura faptă pentru care poate fi condamnat un

dealer de cianură de potasiu este încălcarea prevederilor legate de regimul stupefiantelor şi al narcoticelor. Din acest punct de vedere, justiţia germană se află în faţa unei dileme. Suspecte sunt organizaţiile care acordă asistenţă în scopul eutanasierii, dar în principiu nu este interzis să ai o afacere care are ca obiect de activitate sinuciderea. În timp ce Norbert Hoerster, filosof al dreptului din Mainz, vede în această lacună legislativă o mare problemă, chiar dacă ar fi de acord cu eutanasia, pe care el ar legaliza-o, cu condiţia ca aceasta să fie rezultatul voinţei libere a pacientului. În timp ce Hoerster permite eutanasia activă, în limitele condiţiilor de mai sus, el propune, pe de altă parte, ca acele persoane care au îndemnat sau au încurajat pe cineva să se sinucidă să fie condamnate până la cinci ani de închisoare, cu excepţia situaţiilor în care se poate dovedi fără putinţă de tăgadă că persoana care doreşte să se sinucidă acţionează din proprie voinţă. Hoerster, care îşi întemeiază argumentarea pe principiile utilitarismului preferenţial, introduce în chip tacit un al doilea criteriu. Nu doar dorinţele şi intenţiile celui care doreşte să moară au un rol aici, ci şi *motivaţia* persoanei care îl asistă, deoarece, pentru a determina pe cineva să facă un anumit lucru, trebuie să aibă un motiv, care poate fi evaluat în mod diferit, de la un caz la altul. Este o deficienţă cunoscută a utilitarismului faptul că ia în calcul doar consecinţele unor fapte, nu şi motivaţia acestora. Un soldat căruia superiorii îi ordonă să ucidă o sută de oameni în luptă este un ucigaş mai sinistru decât un spărgător care ucide o bătrână în bătaie? O morală care are în vedere numai consecinţele pentru cei afectaţi sau pentru societate este evident prea limitată.

Aproape toţi adepţii utilitarismului preferenţial se pronunţă pentru eutanasia activă deoarece aceasta poate fi în *interesul persoanei afectate*, de regulă în interesul unui pacient în fază terminală. Interesant este că şi adversarii eutanasiei aduc argumentul interesului persoanei afectate. Pentru a înţelege acest punct de vedere, ar trebui să ne concentrăm asupra eutanasiei pasive şi a celei indirecte. *Eutanasia pasivă* este permisă în Germania atâta vreme cât reflectă (presupusa) dorinţă a pacientului. Nici unui medic nu îi este permis să prelungească viaţa unui pacient împotriva voinţei acestuia. Am putut vedea în cazul lui Alexander Nicht cât de complexă este situaţia atunci când pacientul este în comă. Şi *eutanasia indirectă* este permisă în Germania. De cele mai multe ori, în cazul eutanasiei indirecte este vorba despre *sedarea terminală*. Tradusă cuvânt cu cuvânt, sintagma „sedare terminală“ ar însemna „liniştire care duce la sfârşit“. Aşa cum prevede medicina paliativă, pacientului aflat în fază terminală i se administrează o doză mare de analgezice, printre care şi morfină, în urma cărora intră în stare de comă, dacă are dureri insuportabile. Medicul face tot ce îi stă în putere ca ultimele zile din viaţa pacientului să fie suportabile. Singurul lucru pe care nu îl mai face este

să îi administreze bolnavului suficiente lichide. În cazul unei evoluţii normale a terapiei cu analgezice, acesta va muri în două, trei zile din cauza deshidratării. Conform criteriilor medicinei paliative, sedarea terminală nu este considerată eutanasie activă.

Sedarea terminală este folosită în spitalele pentru bolnavi incurabili, unde constituie o alternativă la eutanasie. Oriunde se practică eutanasia indirectă există şi cazuri ambigue, dat fiind că, practic, eutanasia indirectă şi eutanasia activă nu pot fi tot timpul clar delimitate. În ultimii ani, au devenit cunoscute câteva cazuri spectaculoase de malpraxis, care au dus la apariţia criticilor. Cum se poate verifica după aceea dacă pacienţii ştiau ce riscuri mari implică tratamentul cu analgezice, dacă îşi dădeau seama că pot muri şi dacă într-adevăr îşi doreau să moară? De aceea, criticii eutanasiei indirecte practicată pe scară largă în Germania sunt de părere că aceasta ar fi mai periculoasă decât o practicare atent controlată a eutanasiei active.

Sunt amintite astfel argumentele cele mai importante valabile într-un stat de drept în favoarea eutanasiei active controlate. Pentru a dispune de o imagine de ansamblu, mai amintim încă o dată: 1) Dreptul la eutanasia activă este un drept fundamental al omului liber, parte a dreptului său la autodeterminare. 2) Cei mai mulţi dintre cetăţenii Germaniei vor ca eutanasia activă să fie legalizată. 3) Eutanasia activă reprezintă un procedeu mai transparent şi mai uşor de controlat, în comparaţie cu sinuciderea şi eutanasia indirectă şi, prin urmare, ar trebui să fie permisă.

La aceste trei argumente în favoarea eutanasiei active există următoarele obiecţii: 1) Existenţa eutanasiei active nu afectează în anumite cazuri relaţia de încredere dintre medic şi pacient? 2) Eutanasia activă nu contravine codului de onoare al medicului, care trebuie să „ajute şi să vindece“? 3) Se poate verifica întotdeauna faptul că pacientul a dorit să fie eutanasiat? 4) Cine îl protejează pe pacientul senil sau pe cel aflat în comă, astfel încât rudele lui să nu-i dorească moartea din motive pur egoiste? 5) Legalizarea eutanasiei active nu implică faptul că societatea ar trebui să regândească modul în care ne comportăm faţă de bolnavii incurabili, punând astfel, în pericol, regulile în virtutea cărora convieţuim? 6) Eutanasia presupune şi o trecere dincolo de limite astfel încât simpla posibilitate să devină o constrângere indirectă de a folosi acest mijloc? Cum ar fi, de exemplu, faptul de a mulţumi rudele sau teama de a nu plăti o asigurare medicală mai mare. 7) „Libertatea de a muri“ nu va deveni cumva „lipsa libertăţii de a trăi“? 8) Prin legalizarea eutanasiei nu se renunţă la alternativele costisitoare, dar mai umane, de exemplu, la investiţiile în medicina paliativă?

La întrebările 1) şi 2), referitoare la relaţia dintre medic şi pacient, se poate răspunde imediat. Acestea nu reflectă o problemă filosofică, ci derivă

dintr-o situaţie psihologică personală. Este posibil ca relaţia dintre medic şi pacient să aibă de suferit din cauza posibilităţii eutanasiei active, dar acest lucru nu trebuie să se întâmple neapărat. Oricum, chiar dacă s-ar legaliza eutanasia activă, nici un medic nu ar avea datoria şi obligaţia să ucidă un pacient. În ceea ce priveşte întrebările 3) şi 4), referitoare la abuzurile pe care le pot comite rudele bolnavului, acestea ţin de Justiţie, care trebuie să stabilească prevederile legale, astfel încât să se asigure transparenţă maximă.

Întrebările 5), 6) şi 7), cu un caracter filosofic în sens larg, au în vedere consecinţele sociale şi presiunile care ar putea fi exercitate asupra pacienţilor în fază terminală. Aici intervine o dimensiune social-etică deosebit de importantă. Cum am putea, însă, evalua şi cântări consecinţele sociale? Numai în Olanda există, începând din 2001, trei studii vaste dedicate eutanasiei active. Dintre cei aproximativ 140 000 de olandezi care au murit de atunci, în spitale, în jur de 4 500 au decedat în urma faptului că un medic le-a administrat o injecţie letală. De patru ori mai mulţi au murit în urma sedării terminale. În ambele cazuri, cifrele anuale au rămas constante. Pentru adepţii eutanasiei active, aceste statistici par o confirmare: nici nu poate fi vorba despre o „trecere dincolo de limite“, deoarece numărul sinuciderilor asistate nu a crescut. Dar în studiile respective li se dă apă la moară şi adversarilor eutanasiei. În fiecare an au existat câteva cazuri ambigue, ce au dus la litigii între rudele bolnavilor şi spitale. În plus, unii critici au emis presupunerea că ar exista un număr de cazuri care nu apar în statistici. Datele clinice existente până acum nu furnizează o imagine concludentă asupra eutanasiei.

Mai rămâne întrebarea 8), dacă nu cumva legalizarea eutanasiei ar putea submina alternativele mai costisitoare. Majoritatea oamenilor consideră în mod intuitiv că metodele paliative, dintre care face parte sedarea terminală, sunt de preferat injecţiei letale. Acest sentiment intuitiv este adânc înrădăcinat în natura umană, după cum arată întrebările-test ale lui Marc Hauser (vezi *Bărbatul de pe pod*). Uciderea cu bună ştiinţă sau acţiunea este cu totul altceva decât omisiunea, chiar dacă rezultatul este acelaşi. Interdicţia de a lua cu bună ştiinţă viaţa unui om nu este consecinţa unei dogme religioase despre „sfinţenia“ vieţii umane, ci mai degrabă dogma apărută ca urmare a unei intuiţii adânc înrădăcinate în evoluţia umană. Din acest motiv, respingerea argumentului referitor la „sfinţenia“ vieţii umane deoarece religia a intrat în declin nu stă în picioare. Aversiunea naturală faţă de uciderea aproapelui este mai veche decât creştinismul, chiar dacă, de-a lungul istoriei, au existat atâtea excepţii. Interesant este faptul că şi adepţii eutanasiei active acordă o mare importanţă distincţiei dintre acţiune şi omisiune. În ciuda criticilor aduse ambiguităţii eutanasiei indirecte, încadrată la limita legii, este puţin probabil ca vreun adept al eutanasiei să considere injecţia letală o metodă mai bună.

Eutanasia activă nu poate fi decât o ultimă soluţie, atunci când nu mai este nimic de făcut.

De aici rezultă două consecinţe: statul ar trebui să depună toate eforturile pentru a susţine medicina paliativă, astfel încât eutanasierea indirectă să aibă loc într-un mod cât mai uman şi mai transparent cu putinţă. Nu în ultimul rând, după cum s-a spus, eutanasia activă trebuie avută în vedere doar când nu mai este nimic de făcut. Problema crucială referitoare la ultimele zile de viaţă a bolnavilor incurabili, chinuiţi de suferinţe insuportabile, nu este medicală, ci psihologică. Dacă este corect, pe de-o parte, să se respecte dreptul unei persoane de a decide în ceea ce priveşte propria moarte, la fel de corect este, pe de alta, să se verifice condiţiile în care se ia o asemenea hotărâre. Problema eutanasiei nu este dreptul perfect legitim al pacientului, ci condiţiile concrete, care au dus la exprimarea dorinţei de a muri. Din acest motiv, medicina paliativă constituie atât pentru pacient, cât şi pentru medic alternativa mai umană.

A doua consecinţă ar fi următoarea: dacă eutanasia activă va fi permisă, ceea ce fusese soluţia ultimă pentru câteva cazuri disperate ar putea deveni o soluţie „normală“, ca atâtea altele. Rudele ar fi scutite de îngrijirea bolnavului în fază terminală, iar personalul din spitale nu va mai trebui să facă eforturi pentru alinarea suferinţelor sale în ultimele zile şi săptămâni de viaţă. Chiar dacă statisticile din Olanda nu confirmă această temere, având în vedere că banii de care dispun casele de asigurări de sănătate din aproape toate ţările europene sunt puţini, este posibil ca dreptul oamenilor de a-şi alege cel mai bun mod de a muri să se transforme în opusul său, adică în presiunea socială de a nu mai trebui să reprezinte o povară pentru sistem.

Întrebarea importantă într-o perioadă în care statul reduce permanent din bugetul alocat sănătăţii este următoarea: ce înseamnă pentru stat şi societate o moarte demnă? În acest context, argumentul dreptului la autodeterminare în privinţa propriei morţi capătă o nouă perspectivă. Oricât de ambigue, cazurile individuale de eutanasie pasivă, indirectă sau activă, aşa cum sunt practicate astăzi, sunt de preferat unei poziţii filosofico-morale clare în favoarea eutanasiei. Pentru filosofi, importante sunt raţionalitatea, consistenţa şi validitatea unui argument, dar politicienii au responsabilitatea social-etică de a trece peste cazurile ambigue, care nu pot fi tolerate din teorie, şi de a examina cazurile ambigue şi tolerabile din realitate.

Limitele dreptului la autodeterminare apar în situaţiile în care (se consideră că) are urmări intolerabile şi inumane pentru societate. Dar pe cine includem în această „societate“? Cum procedăm în cazul acelor vieţuitoare capabile de suferinţă – animalele, de exemplu –, dar care nu îşi pot exprima dorinţele şi nu îşi pot cere drepturile?

15 Acronim pentru *Deutsche Gesellschaft für humanes Sterben* (Societatea germană pentru o moarte în condiţii umane) (n. tr.)

OXFORD

DINCOLO DE SALAM ŞI DE BRÂNZĂ PUTEM SĂ MÂNCĂM ANIMALE?

Imaginaţi-vă că, într-o zi, planeta noastră este atacată de extratereştri, ca în filmul *Ziua Independenţei*. Aceştia sunt incredibil de inteligenţi şi cu mult superiori omului. Pentru că nu există întotdeauna un preşedinte al Statelor Unite cu un curaj ieşit din comun, care să ştie să piloteze un avion de luptă, sau un geniu neînţeles, care să viruseze computerele extraterestre folosindu-se de viruşi tereştri, în scurtă vreme extratereştrii au reuşit să cucerească şi să încarcereze omenirea. Începe un regim de teroare cum nu a mai existat până atunci. Extratereştrii folosesc oamenii pentru a face pe ei teste medicale, fac pantofi, banchete pentru automobile şi abajururi din pielea lor, le valorifică părul, oasele şi dinţii. În afară de asta, mănâncă oameni, mai ales copii şi bebeluşi. Aceştia din urmă le plac cel mai mult pentru că sunt atât de moi şi au carnea atât de fragedă.

Un om care este scos din carceră, pentru a fi folosit în cadrul unui experiment medical, ţipă la acele fiinţe extraterestre:

— Cum puteţi să faceţi aşa ceva? Nu vedeţi că avem sentimente şi că ne faceţi rău? Cum puteţi să ne luaţi copiii pentru a-i ucide şi a-i mânca? Nu vedeţi cum suferim? Nu vă daţi seama cât sunteţi de cruzi şi de barbari? Voi nu ştiţi ce înseamnă mila şi morala?

Extratereştrii încuviinţează.

— Da, da, spune unul dintre ei. Se prea poate să fim puţin cam cruzi, dar vedeţi, noi suntem superiori. Suntem mai inteligenţi şi mai raţionali decât voi şi putem face tot felul de lucruri pe care voi nu sunteţi în stare să le faceţi. Noi suntem o specie superioară, avem o structură cu totul diferită. De aceea putem să facem tot ce vrem cu voi. În comparaţie cu noi, viaţa voastră nu valorează aproape nimic. În afară de asta, chiar dacă nu ne purtăm prea frumos cu voi, aveţi un gust foarte bun!

Peter Singer era un tânăr gânditor pe vremea când, în toamna anului 1970, stătea în spaţioasa cantină a Universităţii Oxford şi mânca un biftec. La

extratereştrii fictivi, care mănâncă oameni, nu se gândise. Venise cu puţin timp în urmă din Australia în Anglia, după ce studiase filosofia la Melbourne, pentru a preda el însuşi pentru prima dată la o universitate. Încă din adolescenţă, Singer fusese fascinat de filosofie şi de etică. Părinţii lui, originari din Viena, erau de origine evreiască. Din cauza cumplitei persecutări a evreilor în Germania şi Austria din vremea naţional-socialismului, se văzuseră nevoiţi să părăsească ţara în 1938. Pe atunci, erau încă foarte tineri şi au reuşit să fugă din Austria în Australia. Părinţii lor, adică bunicii lui Peter Singer, au fost însă arestaţi de nazişti şi ucişi în lagărul de la Theresienstadt.

Singer fusese un student conştincios, în special atunci când era vorba despre problemele eticii. Dorea să ştie ce este bine şi ce este rău, ce înseamnă o viaţă trăită aşa cum se cuvine. În timp ce se afla în cantină, cu biftecul dinainte, a observat cum un student dă deoparte carnea din farfurie. Singer l-a întrebat pe studentul respectiv – se numea Richard Keshen şi avea să devină profesor de filosofie la Universitatea Cape Breton din Canada – dacă nu îi plăcea mâncarea. Richard i-a răspuns că el nu mânca niciodată carne, explicându-i că era vegetarian şi că nu era bine să mănânci animale.

Singer a fost uimit de o astfel de atitudine hotărâtă, dar Richard l-a provocat să îi ofere un singur argument în favoarea faptului că este acceptabil din punct de vedere moral să mâncăm animale. Singer şi-a luat timp de gândire. Cei doi urmau să se întâlnească a doua zi la cantină pentru ca Singer să-i ofere lui Richard argumentul cu pricina. Pe urmă, Singer şi-a mâncat liniştit friptura. Ceea ce nu ştia era faptul că avea să fie ultima.

În drum spre casă, Singer a început să reflecteze. Sigur că oamenii mâncaseră dintotdeauna carne. Încă din vremuri preistorice, au vânat bouri şi mamuţi, apoi ciobanii şi ţăranii au crescut oi, capre, vite şi porci pentru carne. Oamenii preistorici şi numeroase popoare primitive nu ar fi supravieţuit dacă nu s-ar fi hrănit şi cu carne. Oricum, i-a devenit clar că motivele care îi veneau în minte nu aveau legătură cu el însuşi. Dacă oamenii preistorici sau eschimoşii trebuiau să vâneze foci pentru a putea supravieţui, acest lucru nu era un motiv care să-i permită lui, Peter Singer, să mănânce animale. Într-o ţară ca Anglia, dieta fără carne nu era o problemă şi nici nu i-ar fi pus în pericol sănătatea. Singer s-a gândit că lupii, leii şi crocodilii sunt şi ei carnivori, fără să le pese dacă au sau nu voie, deoarece, fără carne ar muri. Dar Singer ştia că nu avea să moară fără carne. Spre deosebire de lupi, lei şi crocodili, el avea posibilitatea să aleagă dacă vrea sau nu să mănânce animale. Faptul că avea de ales îl deosebea de leu. El era superior faţă de leu, dar şi faţă de vite, porci şi găini, a căror carne o mânca la cantina universităţii. Omul este mai deştept decât animalele, dispune de un grad mai mare de inteligenţă, de un limbaj foarte bine pus la punct, de raţiune şi de intelect.

Numeroşi filosofi din Antichitate, din Evul Mediu, dar şi din epoca modernă susţinuseră că *acesta* era motivul pentru care ne este permis să mâncăm animale. Omul are raţiune, iar animalele nu. Omul are valoare, iar animalele nu. Se poate afirma, însă, că viaţa inteligentă are o valoare mai mare decât viaţa mai puţin inteligentă? Deşi Singer nu cunoştea povestea cu extratereştrii, a resimţit aceeaşi indignare pe care au încercat-o probabil mulţi dintre dumneavoastră. Dacă extratereştrii aveau un comportament imoral faţă de oameni, de ce nu ar fi imoral şi comportamentul oamenilor faţă de animale? Inteligenţa noastră superioară nu ne dă dreptul să facem ce vrem. Trei ani s-a ocupat Singer de modul în care oamenii ar trebui să se comporte faţă de animale. În 1975 a publicat o carte pe această temă – *Animal Liberation* (*Eliberarea animalelor*), un adevărat bestseller, vândut în peste 500 000 de exemplare.

Cel mai important criteriu pentru dreptul la viaţă al unei fiinţe nu îl reprezintă, conform lui Singer, inteligenţa, raţiunea sau gândirea. Un sugar este mai puţin inteligent decât un porc şi, cu toate acestea, nu ne este permis să-l mâncăm sau să îl folosim pentru a face teste privitoare la efectele unui nou tip de şampon. Principalul motiv pentru care trebuie să respectăm o fiinţă şi să-i acordăm dreptul la viaţă este capacitatea sa de a se bucura sau de a suferi. Din acest punct de vedere Singer era de aceeaşi părere cu Bentham, care scrisese încă din 1789, în timpul Revoluţiei Franceze: „Ar putea veni ziua în care şi celelalte creaturi vor primi acele drepturi care nu le-ar fi fost răpite dacă nu ar fi existat mâna tiraniei. Într-o zi se va vedea că numărul picioarelor, blana sau prezenţa unui *os sacrum* sunt motive insuficiente pentru a supune fiinţele ce au simţăminte unei sorţi nedrepte. Dar ce altceva ar putea să traseze acel hotar de netrecut? Să fie oare facultatea raţiunii sau facultatea de a vorbi? Dar un cal sau un câine înţeleg mai multe şi sunt mai raţionali decât un copilaş de o zi, o săptămână sau chiar o lună. Dar chiar dacă nu ar fi aşa, la ce bun? Întrebarea nu este dacă sunt în stare să *gândească*, nici dacă sunt în stare să *vorbească*, ci dacă sunt în stare să *sufere*. Singer a preluat utilitarismul lui Bentham: fericirea este bună şi suferinţa este rea. Acest lucru nu este valabil doar pentru om, ci şi pentru toate fiinţele care pot simţi plăcere sau durere. Pornind de la faptul că au senzaţii, animalele sunt, în principiu, egale cu omul. La întrebarea dacă omului îi este permis să mănânce „celelalte animale“ este foarte uşor de răspuns: plăcerile gastronomice ale omului par ridicol de mărunte în comparaţie cu suferinţa pe care trebuie să o îndure animalele sacrificate.

Cartea lui Singer despre eliberarea animalelor de sub dominaţia oamenilor a stârnit multă vâlvă. În SUA, Anglia şi Germania a luat naştere o mişcare socială numită *Mişcarea pentru drepturile animalelor*. Revendicările

urmărite de organizaţii precum *PETA* sau *Animal Peace* depăşesc cu mult programele organizaţiilor de prezentare a vieţii sălbatice. Cei care susţin drepturile animalelor nu luptă doar împotriva creşterii animalelor în ferme pentru carne sau blană şi împotriva cruzimii la adresa acestora. Ei sunt împotriva oricărei forme de exploatare a animalelor. Prin urmare, oamenii nu ar trebui să mănânce salam sau brânză, nu ar trebui să ţină animalele în grădini zoologice sau în menajerii şi nici nu ar trebui să le folosească pentru experimente. Cei care susţin drepturile animalelor arată că acestea ar trebui să se bucure de libertate şi să aibă o viaţă mulţumită.

Chiar dacă, la prima vedere, opiniile lui Singer par convingătoare, ele au fost atacate de către numeroşi filosofi. Dacă nici raţiunea şi gândirea sau apartenenţa la specia *Homo sapiens* nu constituie limita morală, ci capacitatea de a simţi durerea, atunci unde se află mai exact limita? Porcii şi găinile pot suferi, acesta este un lucru în legătură cu care toată lumea este de acord. Porcul guiţă atunci când este chinuit sau sacrificat, iar găinile cotcodăcesc. Ce se întâmplă, însă, cu peştii? Peştii simt durerea? Conform cercetărilor de dată recentă, se pare că da, deşi nu o pot exterioriza. Şi ce se întâmplă cu nevertebratele, de exemplu cu scoicile? Ştim prea puţine despre senzaţia de durere a scoicilor, pentru a putea afirma ceva concludent în legătură cu acest subiect. Mai precis, noi nici nu ştim măcar dacă plantele suferă. Resimte cumva salata durere atunci când o scoatem din pământ?

Senzaţia de durere nu reprezintă, aşadar, o limită clară. Acest criteriu este problematic în măsura în care starea de conştiinţă a animalelor nu ne este accesibilă în mod nemijlocit. În capitolul despre creier am arătat ce probleme întâmpină ştiinţa atunci când trebuie să identifice trăirile subiective ale omului. Pornind de la acest fapt, ne putem da seama cât de greu este să se spună ceva în acest sens despre animale. În 1974, adică exact în perioada în care Singer scria cartea despre eliberarea animalelor, Thomas Nagel, în prezent profesor la Facultatea de Drept din New York, a scris un eseu, care avea să devină foarte cunoscut, cu titlul *Cum e să fii liliac?* Nagel nu era interesat în mod deosebit de animale. El dorea să arate că nu are sens să încercăm să ne punem în locul altor animale, cum ar fi, de pildă, liliacul, deoarece acest lucru este pur şi simplu imposibil. Singurul lucru de care am putea fi în stare ar fi să ne imaginăm ce s-ar întâmpla dacă ar trebui să zburăm noaptea, folosind ecolocaţia, pentru a vâna insecte. Cine ştie însă, ce legătură există între toate acestea şi senzaţiile liliacului? Probabil că nu există nici una. Conştiinţa, şi aici voia Nagel să ajungă, este legată tot timpul de trăirile subiective şi, din acest motiv, este, în principiu, inaccesibilă.

Până aici totul este cât se poate de corect. Dar faptul că nu putem şti exact ce se petrece în mintea animalelor nu este, desigur, un argument

împotriva teoriei lui Singer. În fond, nu ştim nici gândurile cele mai ascunse ale semenilor noştri, iar acest lucru nu ne dă dreptul să îi torturăm.

Nu există nici o lege care să permită tortura, crima şi aplicarea de lovituri cauzatoare de moarte pe motivul că făptaşul nu ştia cum avea să se simtă victima în momentul săvârşirii faptei. Atribuim altor oameni o conştiinţă complexă, şi acest lucru este suficient pentru a-i respecta. În schimb, numeroşi oameni de ştiinţă au tendinţa de a explica psihicul animalelor pe baze exclusiv biologice, dar asemenea modele de observare a reacţiei animalelor la stimuli sunt problematice. Manevrele de fentare ale unei pisici-de-mare sunt instinctuale sau implică o tactică? Ritualurile de dominare şi supunere ale leilor presupun vreo strategie sau sunt rezultatul unei reacţii de moment? Cine poate răspunde la aceste întrebări? Şi în cazul oamenilor dorinţele se bazează pe satisfacerea nevoilor biologice, cum ar fi evitarea durerii sau plăcerea sexuală, deşi nu se reduce totul la biologie. Iar dacă experienţa umană nu poate fi şi redusă la mecanisme pur mecanice de funcţionare, de ce ar trebui s-o facem în cazul trăirilor avute de animale? Este, desigur, o naivitate să proiectăm sentimentele şi intenţiile asupra animalelor, dar ar fi la fel de naiv să considerăm animalele doar ca pe nişte maşini funcţionale. De unde ştim că instinctul animalelor de a se juca este numai un simplu mecanism funcţional? Chiar dacă activitatea sexuală a primatelor şi senzaţia lor de plăcere pot fi explicate foarte bine în termeni funcţionali, aceasta să fie *întreaga* explicaţie?

Încă din Antichitate, îşi dăduseră seama că este imposibil să ştim cu adevărat ce simt animalele, dar ştiau, însă, cum să se apropie de viaţa interioară a animalelor pornind de la *analogii*. Există în acest sens următoarea istorioară: maestrul Zhuangzi trece împreună cu prietenul său, Huizi, podul peste râul Hao. Zhuangzi priveşte în apă şi îi spune prietenului său:

— Priveşte cu câtă uşurinţă înoată peştii şi cât de liberi sunt. Aceasta este o bucurie pentru peşti.

— Tu nu eşti peşte, răspunse Huizi. De unde ştii că se bucură peştii?

— Tu nu eşti eu, spune Zhuangzi. De unde ştii că eu nu ştiu că peştii se bucură?

Şi în neuroştiinţa modernă se folosesc asemenea analogii. Mai întâi se cercetează modul de reacţie a creierului nostru de vertebrate şi apoi se presupune că structuri similare din creierul altor vertebrate sunt asociate cu calităţi comparabile ale experienţei. În astfel de situaţii, specialiştii în neuroştiinţă nu se concentrează doar asupra corespondenţelor certe şi presupuse, ci încearcă să explice şi de ce credem că ne putem identifica mai uşor cu unele animale decât cu altele. Atunci când oamenii privesc delfinii, ei interpretează expresia lor facială ca pe un zâmbet, iar neuronii-oglindă se

activează. Din acest motiv aproape toţi oamenii sunt de părere că delfinii sunt simpatici. Dimpotrivă, animalele cu feţe „care nu ne spun nimic“ nu stimulează neuronii-oglindă şi nu ne trezesc nici un fel de empatie. În cazul câinilor, ni se pare că ne putem identifica în anumite situaţii cu comportamentul lor. Ne place faptul că sunt jucăuşi şi ştim când se bucură. Există, însă, anumite limite. „Nu ştim, de pildă, ce înseamnă lătratul“, afirmă Giacomo Rizzolatti. „Din acest motiv, nu avem cum să îl reflectăm. Lătratul nu face parte din vocabularul uman al actelor motorii. Oamenii pot să imite lătratul, unii o pot face chiar foarte bine, dar nu avem cum să înţelegem ce înseamnă el.“

În ciuda progreselor din neuroştiinţă, viaţa interioară a animalelor rămâne pentru noi un teritoriu necunoscut. Chiar şi aşa, între noi şi animale păstrăm o limită clară din punct de vedere juridic şi filosofic, dar şi din perspectiva limbajului. În societatea în care trăim, nici un animal nu are drepturi morale, la un tratament decent. Din punct de vedere juridic, cimpanzeul şi păduchele de frunză sunt mai apropiaţi unul de altul decât omul de cimpanzeu.

Oamenii au constituţii şi coduri penale, dar cimpanzeii au doar Legea privind protecţia animalelor, cu prevederi care pun pe aceeaşi treaptă cimpanzeul şi cârtiţa, fără să ţină seama îndeajuns de realităţile biologice.

Cel puţin vertebratele dezvoltate, ca maimuţele sau delfinii, nu ar trebui private de drepturi, în urma unei neglijenţe. Pentru Peter Singer, ca şi pentru orice alt adept al utilitarismului preferenţial, „conştiinţa de sine“ reprezintă criteriul care face ca o viaţă să merite să fie ocrotită în mod necondiţionat. Criteriul este destul de convingător, deşi trebuie remarcat următorul fapt: conştiinţa de sine nu constituie o categorie certă din punct de vedere neurologic. De pildă, nu putem observa la RMN dacă o anumită fiinţă dispune de conştiinţă de sine. Unii filosofi pun semnul egal între conştiinţa de sine şi sentimentul eului, deducând de aici că nici primatele nu dispun de o conştiinţă de sine, relevantă din punct de vedere moral. După cum a demonstrat neuroştiinţa, sentimentul eului nu este o categorie clar delimitată. În capitolul referitor la „eu“, am arătat că există mai multe ipostaze diferite ale eului. Unele dintre acestea, cum ar fi, de pildă, *eul corporal*, *eul situării în spaţiu* şi *eul perspectiv*, trebuie să existe şi în cazul maimuţelor, altminteri acestea ar fi grav afectate din punct de vedere social.

Nu există nici o îndoială asupra faptului că unele vertebrate posedă ceea ce s-ar putea numi o conştiinţă de sine elementară. Ce valoare morală i se poate atribui, însă, acesteia? Să ne referim, de pildă, la elefanţi. Dacă vânătorii din Africa ucid aceste animale inteligente şi cu un grad de sensibilitate ridicat pentru comerţul cu fildeş, este drept, aşa cum prevede legea în Kenya, ca

aceşti „braconieri“ să fie împuşcaţi? Singer ar spune că nu este drept, deoarece oamenii au o conştiinţă de sine mult mai dezvoltată decât elefanţii. Ce se întâmplă însă atunci când un om ucide trei elefanţi sau cinci, sau zece? Şi ce se întâmplă atunci când elefanţii ucişi sunt femele, care lasă în urma lor pui traumatizaţi, aproape înnebuniţi de frică? Într-o astfel de situaţie, balanţa înclină, conform lui Singer, în favoarea elefanţilor. Ce se întâmplă, însă, cu rudele vânătorilor? Acest exemplu poate fi prezentat în nenumărate variante şi, de fiecare dată, vom avea de-a face cu păreri subiective. În acest caz, utilitarismul se confruntă cu situaţiile imponderabile şi cu o serie de consecinţe neclare de care nu se poate elibera.

Marea problemă a „conştiinţei de sine“ ca unic criteriu pentru determinarea valorii vieţii unei anumite fiinţe sunt consecinţele sale contraintuitive pe care le-am luat în discuţie în capitolul despre avort. Dacă valoarea vieţii unei anumite fiinţe depinde de complexitatea sentimentelor şi comportamentului acesteia, atunci nou-născuţii şi persoanele cu handicap psihic sever se află pe aceeaşi treaptă, dacă nu chiar pe o treaptă inferioară în raport cu un câine ciobănesc. Singer nu şi-a propus să diminueze valoarea vieţii nou-născuţilor şi a persoanelor cu handicap psihic, ci doar să pună în lumină valoarea animalelor. Avalanşa pe care a provocat-o însă este puternică, şi pentru numeroase asociaţii ale persoanelor cu handicap, ideile lui Singer stârnesc iritare şi controverse. În chestiunea animalelor, ca şi în cazul avortului, criteriul unic al dreptăţii este insuficient. Aşa cum mama preferă din instinct copilul câinelui ciobănesc, după cum am văzut în exemplu, este bine să nu încercăm să excludem intuiţiile şi instinctele din filosofia moralei.

Problema modului în care ar trebui să tratăm animalele nu depinde aşadar doar de o gândire raţională, ci şi de înglobarea instinctelor. Oamenii acordă din instinct o altă valoare vieţii animalelor decât cea acordată propriei vieţi. Trasarea sentimentelor noastre morale seamănă cu aruncarea unei pietre în apă şi privirea modului în care se formează cercurile: în primul cerc se găsesc părinţii, fraţii şi surorile şi cei mai buni prieteni; în cercul următor sunt cunoştinţele noastre şi poate chiar animalul de companie. Urmează apoi umanitatea în general. Undeva, în afara cercurilor, se află păstrăvii şi puii pe care îi putem mânca la cină. Aceste cercuri morale nu se pot extinde la infinit, însă faptul că atâtea animale comestibile rămân în afara lor nu reprezintă o lege a naturii, ci este, cel puţin în prezent, o consecinţă a excluderii şi a manipulării.

Dacă raportăm sentimentele omeneşti la întrebarea pusă la începutul acestui capitol, atunci ea ar suna în felul următor: este îndreptăţit să mâncăm animale pe care nu le putem ucide noi înşine? Sentimentele noastre, care în Occident au atins un anumit nivel, datorită gradului de civilizaţie, ne

împiedică pe cei mai mulţi dintre noi să sacrificăm un porc sau un viţel, chiar dacă am şti cum trebuie să procedăm. În cazul pescuitului, oamenii resimt o aversiune mult mai mică faţă de uciderea peştilor. Iar în privinţa „uciderii“ ouălor de găină, nici nu ne pasă. Pe timpuri, oamenilor le era mai uşor să ucidă animale şi, de regulă, membrii popoarelor primitive nu consideră nici acum că acest lucru ar fi o problemă. Morala este, însă, întotdeauna şi o problemă a sensibilizării culturale. Ea depinde mai puţin de o definiţie abstractă a omenirii decât de gradul de sensibilitate al unei societăţi. Se poate afirma că acest grad de sensibilitate a atins în prezent, în Europa occidentală, un punct culminant. Tocmai de aceea, în industria de prelucrare a cărnii pulpa de viţel este ambalată astfel încât să nu arate aproape deloc a carne de viţel. Astfel, intuiţia noastră este păcălită şi repulsia înlăturată. Cei mai mulţi dintre noi nu ezită să mănânce carne deoarece nu văd cu ochii lor cum suferă animalele. Neuronii noştri oglindă se activează atunci când auzim mugetul viţelului la abator, dar nu reacţionează deloc atunci când avem înaintea ochilor un şniţel semipreparat.

Fiecare dintre noi trebuie să răspundă, trecând în revistă o serie de argumente, dacă va mai mânca sau nu carne. Din perspectivă raţională, cele împotriva consumului de carne sunt mai puternice decât argumentele în favoarea acestuia. Este vorba despre argumente utilitariste, cât şi de cel al intuiţiei morale. Alegerea de renunţare la friptură, hamburger şi pui sau de a mânca mai rar carne depinde, până la urmă, de gradul nostru de sensibilizare faţă de această chestiune.

ATLANTA

PRIMATELE ÎN ARENA CULTURII
CUM AR TREBUI SĂ NE PURTĂM CU PRIMATELE?

„Jerom a murit la 13 februarie 1996, cu zece zile înainte de a fi împlinit vârsta de paisprezece ani. Deja la vârsta adolescenţei, era apatic, cu pântecul umflat, se simţea deprimat, epuizat, anemic şi suferea de diaree. De unsprezece ani nu se mai jucase în aer liber. La vârsta de treizeci de luni, a fost infectat cu virusul HIV-SF 2. La vârsta de patru ani a fost infectat cu LAV-1, o tulpină a virusului HIV. Cu o lună înainte de a fi împlinit patru ani, el a fost infectat şi cu NDK, un al treilea tip de HIV.“ Aşa începe relatarea profesorului Steven Wise, lector la Facultatea de Drept Harvard din Needham, despre cimpanzeul Jerom, una dintre cele unsprezece maimuţe folosite pentru experimente care au fost ţinute în celule din oţel şi beton, fără ferestre, din Chimpanzee Infectious Disease Building a Universităţii Emory din Atlanta, unde şi-a găsit şi moartea. Wise este preşedinte al Center for the Expansion of Fundamental Rights (Centrul pentru Extinderea Drepturilor Fundamentale) din Boston, Massachusetts. El susţine cu tărie ideea că trei dintre cele mai importante drepturi fundamentale ale omului trebuie să fie extinse în viitor şi la primatele de talie mare: dreptul la viaţă, la libertate şi la securitatea propriei persoane.

Solicitarea ca maimuţelor bonobo, cimpanzeilor, gorilelor şi urangutanilor să li se acorde drepturile fundamentale ale omului a fost formulată în anul 1993. Autorii acesteia sunt Peter Singer şi activista italiană pentru drepturile animalelor Paola Cavalieri. În 1993 au publicat şi o carte, care a devenit în acelaşi timp manifestul unei nou-înfiinţate organizaţii, The Great Ape Project (GPA). Poziţia lor faţă de primate este clară: acestea au o viaţă socială şi emoţională asemănătoare celei întâlnite la om, inteligenţa lor este foarte apropiată de a noastră. Cu toate acestea, primatele nu sunt ocrotite din punct de vedere juridic. Pentru Peter Singer şi Paola Cavalieri, este vorba despre un scandal.

Au dreptate cei doi filosofi? Este necesar să ne revizuim atitudinea faţă de primate? Suedezul Carl von Linné, care în secolul al XVIII-lea a pus la punct taxonomia ştiinţifică, a considerat iniţial omul şi cimpanzeul, *Homo sapiens* şi *Homo troglodytes*, ca fiind membri ai aceluiaşi gen. Faptul că nu s-a înşelat întru totul avea să se dovedească 230 de ani mai târziu. În 1984, Charles Sibley şi Jon Ahlquist, doi experţi în biologia moleculară de la Universitatea Yale, au publicat rezultatele cercetărilor realizate de-a lungul anilor despre ADN-ul uman şi cel al maimuţelor, cercetări considerate astăzi fundamentale. Conform acestora, diferenţa genetică dintre urangutan şi om este de 3,6%, diferenţa dintre gorilă şi om este de aproximativ 2,3%, iar cea dintre cimpanzeu şi om, precum şi cea dintre maimuţa bonobo şi om este ceva mai mică, adică de 1,6%. Aceste cifre abstracte devin şi mai riscante atunci când constatăm că diferenţa dintre cimpanzei şi gorile este de peste 2% şi că între cele două specii de gibon examinate există o diferenţă de aproximativ 2,2%. Diferenţa genetică presupusă dintre *Homo sapiens* şi *Pan troglodytes* (denumirea utilizată în prezent) este surprinzător de mică. ADN-ul uman este identic în proporţie de 98,4% cu acela al cimpanzeului. Ambele specii sunt la fel de înrudite precum caii şi măgarii. Din punct de vedere al biologiei moleculare, oamenii şi cimpanzeii sunt mai apropiaţi decât şoarecii şi şobolanii, şi decât cămilele şi lamele. Având în vedere rezultatele amintite, biologul evoluţionist Jared Diamond de la Universitatea California din Los Angeles pledează pentru o nouă clasificare a primatelor.

Potrivit lui Diamond, în curând biologii „vor trebui să vadă lucrurile puţin altfel, adică din perspectiva cimpanzeilor, deoarece există o diferenţă foarte mică între primatele mai evoluate (cei *trei* cimpanzei, inclusiv „cimpanzeul uman“) şi cele mai puţin evoluate (gorilele, urangutanii, gibonii). Distincţia tradiţională dintre „primate“ (definite ca cimpanzei, gorile ş.a.m.d.) şi oameni nu corespunde realităţii.“ Relevanţa faptelor de ordin biologic pare senzaţională. Pornind de aici, mai există, oare, îndoieli că primatele şi oamenii seamănă foarte mult şi că, prin urmare, trebuie să se bucure de un tratament asemănător?

Există câteva îndoieli în acest sens, iar acestea vin tocmai din zona biologiei evoluţioniste. Clasificarea trebuie să aibă în vedere şi alte criterii biologice decât proximitatea genetică. Din punct de vedere filogenetic, crocodilii sunt, de exemplu, mai apropiaţi de porumbei decât de ţestoase. Cu toate acestea, biologii clasifică ţestoasele şi crocodilii în familia reptilelor, dar nu şi porumbeii. Clasificarea în sistemul biologic nu depinde doar de gradul de rudenie, ci şi de alţi factori, cum ar fi adaptarea la mediu şi modul de viaţă. Cât de mult diferă, din acest punct de vedere, primatele faţă de oameni? Să fie valabil ceea ce a afirmat Alfred Edmund Brehm, „părintele zoologiei“, încă de

la jumătatea secolului al XIX-lea? „Aversiunea noastră faţă de maimuţe se bazează atât pe aptitudinile lor fizice, cât şi pe cele intelectuale: asemănarea fizică este superficială, iar din punct de vedere intelectual, seamănă cu omul doar în sensul rău, şi nu în cel bun.“

Etologii japonezi din anii ‘50 şi ‘60 au susţinut că ar fi descoperit dovezile unui comportament cultural al maimuţelor, în timp ce observau, pe mica insulă Koshima, o colonie de macaci cu faţa roşie. Fără nici un fel de îndrumare din partea oamenilor, câţiva macaci tineri şi-au însuşit moduri de comportament care nu mai fuseseră observate până atunci la maimuţele din sălbăticie. Printre noile descoperiri, s-au numărat spălatul cartofilor dulci înainte de a fi consumaţi, aşa-numita „spălare a aurului“, adică separarea boabelor de grâu de nisip cu ajutorul apei, precum şi găsirea de noi surse de hrană, cum ar fi algele şi scoicile. Interesant este că aceste abilităţi au fost „copiate“ de către membrii coloniei şi au fost transmise, ca o „moştenire culturală“, generaţiilor următoare. S-au mai făcut şi alte cercetări legate de primate. Jane Goodall, cunoscuta cercetătoare engleză a primatelor, a relatat la finele anilor ‘60 că cimpanzeii din sălbăticie se folosesc de frunze presate pentru a scoate apa din crăpături, „pescuiesc“ termite cu ajutorul firelor de iarbă şi curăţă frunzele de pe crengi pentru a-şi face unelte. Când i-a relatat paleoantropologului Louis Leakey cele observate, acesta i-a trimis o telegramă care a intrat între timp în legendă: „Acum trebuie să redefinim *unealta* sau să redefinim *omul* sau să acceptăm faptul că cimpanzeul este om.“

Elementul cel mai surprinzător şi mai important pentru comparaţia dintre om şi maimuţă este limbajul. Nimeni nu mai pune la îndoială faptul că maimuţele folosesc un sistem complex de sunete pentru comunicare. Şi maimuţele au zona Wernicke, care se află în lobul temporal şi este destinată înţelegerii cuvintelor, şi zona Broca, situată în lobul frontal şi asociată cu articularea sunetelor şi însuşirea gramaticii. Dar de ce nu pot maimuţele să comunice, precum oamenii, cu ajutorul unui limbaj oral bine articulat? Răspunsul este surprinzător de simplu. Secretul limbajului uman este, aşa cum am mai arătat, laringele (vezi *Musca în sticlă*). La om, acesta este situat câţiva centimetri mai jos faţă de celelalte maimuţe, inclusiv primatele. Cel mai probabil, s-a produs o influenţă reciprocă între modificările laringelui la *Homo sapiens* şi dezvoltarea anumitor centri din creier, responsabili pentru comunicarea simbolică, proces care nu a avut loc în cazul celorlalte primate.

Cu toate acestea, unele experimente lingvistice au fost încununate de succes. În anii ‘60, au făcut senzaţie experimentele efectuate de către Beatrice şi Robert Gardner, de la Universitatea din Nevada, care i-au învăţat pe cimpanzeii Washoe şi Lucy limba Ameslan, un mod de comunicare prin semne, folosit în America de hipoacuzici. Cu ajutorul soţilor Gardner, cei doi

cimpanzei au învăţat câteva sute de cuvinte. Primatele sunt astfel capabile să folosească simboluri abstracte pentru obiecte, situaţii şi acţiuni şi să facă legătura între acestea şi anumiţi oameni, animale sau obiecte. La această concluzie a ajuns în anii ‘80 şi psihologul Sue Savage-Rumbaugh în urma experimentelor pe care le-a efectuat cu o maimuţă bonobo pe nume Kanzi. În doi ani, animalul a învăţat să utilizeze o tastatură cu 256 de simboluri pentru cuvinte, cu ajutorul căreia putea să exprime diferite rugăminţi, să confirme existenţa unei situaţii, să imite ceva, să aleagă o anume alternativă sau să exprime un sentiment. În afară de aceasta, Kanzi reacţiona la câteva sute de cuvinte din vocabularul limbii engleze vorbite. Experimentele efectuate de către Lyn White Miles de la Universitatea Tennessee din Chattanooga au dus la rezultate asemănătoare în cazul urangutanilor.

Toate acestea nu se compară, însă, cu performanţele gorilei Koko din Woodside, California, localitate situată la sud de San Francisco. După douăzeci şi cinci de ani de pregătire intensă, Koko stăpâneşte peste o mie de noţiuni din limbajul semnelor folosit în America şi înţelege circa 2 000 de cuvinte din limba engleză. În 1998 s-a realizat primul chat în direct cu Koko, pe internet. Propoziţiile ei sunt alcătuite din trei până la şase cuvinte, se referă la vreme, iar unele dintre ele sunt chiar glume. Coeficientul de inteligenţă al lui Koko se încadrează, conform testelor efectuate, între 70 şi 95 de puncte. 100 de puncte obţin persoanele cu un nivel normal al inteligenţei. Koko ştie să facă rime – cum ar fi *do* şi *blue*, *squash* şi *wash* – şi inventează metafore, cum ar fi, de exemplu, „cal tigru“ pentru zebră şi „pui de elefant“ pentru marioneta lui Pinocchio. La întrebarea „De ce nu este Koko precum ceilalţi oameni?“ ea răspunde corect şi cu înţelepciune: „Koko, gorilă.“ În peste treizeci de ani de pregătire, gorila a dobândit o adevărată virtuozitate în ceea ce priveşte limba vorbită de oameni, atingând performanţe la care nici un alt animal nu a mai ajuns vreodată. Francine „Penny“ Patterson este de părere că a învăţa ceva de la Koko înseamnă a învăţa ceva despre gorile. De exemplu, ce spun gorilele când se bucură? „Îmbrăţişat gorila.“ Şi ce spun gorilele când sunt supărate? „Toaletă, draci.“

Un aspect foarte important în ceea ce priveşte succesele lui Koko este faptul că acestea sunt posibile numai în condiţii izolate de laborator. Gorilele care trăiesc în sălbăticie, dar şi acelea din grădinile zoologice au alte preocupări şi nu au timp pentru gramatica limbii în care comunică oamenii. Cu toate acestea, se pare că gorilele sunt mai inteligente decât ar trebui să fie pentru a se orienta în propriul habitat şi pentru căutarea hranei. Aşa cum se întâmplă şi în cazul oamenilor, inteligenţa primatelor derivă din problemele şi necesităţile comportamentului social. Dintre toate provocările din lumea primatelor, cele mai complicate sunt regulile jocului în cadrul grupului: şi în

acest caz, inteligenţa primatelor se datorează regulilor existente în plan social. Această observaţie explică, fără îndoială, de ce experimentele lingvistice cu primate sunt problematice. Se pot învăţa toate acele înţelesuri prezente în lumea maimuţelor sau care pot fi derivate din aceasta. Tot restul rămâne „într-un chip natural“ într-o zonă întunecată pentru primate, la fel cum pentru om multe dintre lucrurile pe care le fac primatele rămân o enigmă. Inteligenţa este, deci, strâns legată de mediul social specific fiecărei specii, cu toate că experimentele cu primate determină performanţele animalelor pornind nu de la criterii specifice primatelor, ci de la criterii specifice oamenilor. Din acest punct de vedere, performanţele primatelor în sfera achiziţionării limbajului se pot compara cu acelea ale unui copil de doi ani. Iar în ceea ce priveşte aritmetica, aşa cum o arată rezultatele obţinute cu femela cimpanzeu Ai din Kyoto, publicate cu câţiva ani în urmă, acestea se pot ridica la nivelul unor copii de vârstă preşcolară. Acest exemplu arată faptul că primatele pot folosi, în câteva situaţii de bază, un anumit limbaj, precum şi un sistem numeric, ce depăşesc formele lor normale de comportament şi comunicare, specifice speciei. Dar care este consecinţa morală?

În acelaşi timp, oamenii nu se definesc doar prin capacitatea lor de a folosi limbajul şi prin abilitatea lor de a face operaţii matematice. Din acest punct de vedere, persoanele cu handicap psihic sau nou-născuţii nu dispun de nici un fel de abilităţi. Cu toate acestea, au dreptul de a se bucura de protecţie pe baza unor principii morale, drept de care primatele nu se bucură. În vreme ce cimpanzeii şi gorilele învaţă să comunice şi să socotească în laborator, pentru a avea acces la comunitatea morală a oamenilor, oamenii nu trebuie în nici un caz să îşi dovedească inteligenţa pentru a se bucura de consideraţie.

Pentru susţinătorii Great Ape Project, inteligenţa primatelor este un argument în sine. Nu doar materialul genetic, ci şi calităţile intelectuale, cum ar fi conştiinţa de sine, inteligenţa, formele complexe de comunicare şi sistemele sociale unesc într-o comunitate morală „primatele maimuţe şi primatele oameni“. Pentru ca cineva să fie acceptat în această comunitate, criteriul de bază îl reprezintă conceptul utilitarismului preferenţial de „persoană“. Datorită faptului că primatele au dorinţe şi intenţii şi urmăresc anumite interese, sunt persoane. Ca urmare, ele nu au doar dreptul la protecţie, ci şi drepturi fundamentale: primatele au dreptul de a nu fi folosite în experimente care să le afecteze integritatea fizică şi de a nu fi arătate în spectacole de circ sau în grădini zoologice, au dreptul la un habitat natural asemănător cu acela pe care îl are un popor primitiv pe cale de dispariţie. Cei de la GPA consideră că nu organizaţiile pentru protecţia animalelor, ci reprezentanţii ONU ar trebui să se ocupe de această problemă.

Imediat au apărut şi obiecţiile: are, într-adevăr, sens să vorbim despre

„dreptul“ primatelor la integritate corporală şi libertate, fără să ne gândim cum ar trebui să-şi îndeplinească „obligaţiile“ ce decurg de aici? Cum ar fi ca, pe viitor, primatele care vor face parte din societatea umană să-şi achite taxele şi impozitele sau să-şi satisfacă stagiul militar? Lăsând ironia la o parte, s-a pus mereu întrebarea ce s-ar întâmpla dacă maimuţele ar încălca un drept acordat de oameni, dar pe care de fapt nu l-ar fi acceptat. Cum am putea intepreta „războiul“ dintre cimpanzei sau „crima“ şi „canibalismul“ în rândul primatelor? Ce se poate întâmpla cu o maimuţă care răneşte sau chiar ucide un om? Va fi ea condamnată, avându-se în vedere criteriul valabil pentru „persoane“?

O altă problemă cu Great Ape Project este inconsistenţa logică. Pe de o parte, activiştii pentru drepturile animalelor tind să atenueze graniţa dintre om şi animal, care a fost catalogată drept „speciism“. Din acest punct de vedere, criteriul moralei nu ar fi apartenenţa la specia umană, ci faptul că posedăm senzaţii complexe şi un set minim de interese. Oamenii nu trebuie să se ia pe sine ca punct de pornire, ci trebuie să accepte orice fiinţă care îndeplineşte condiţia de a fi o „persoană“. Până aici, totul e în regulă. Cum e posibil ca pornind de la aceste premise GPA să afirme că primatele ar trebui să aibă un tratament privilegiat din punct de vedere moral deoarece, dintre toate animalele, *seamănă cel mai bine cu omul*? Pentru unii activişti pentru drepturile animalelor, GPA este prea lax, inconsistent şi „antropocentric“. Ei se întreabă, asemenea criticilor conservatori, care nici nu vor să audă de transgresarea graniţei dintre om şi animal, care ar fi fost avantajul dacă nu s-ar fi stabilit o graniţă între om şi cimpanzeu, ci între urangutan şi gibon.

Justificarea susţinătorilor GPA este aceea că revendicările lor au un caracter simbolic. Şi Peter Singer şi-ar dori extinderea graniţei dincolo de specia gibonilor şi să acorde drepturi tuturor animalelor capabile să sufere şi să se bucure. Din această perspectivă, solicitarea de drepturi similare cu cele ale omului pentru primatele mari reprezintă doar un prim pas, o încercare în urma căreia s-au înregistrat primele succese. În octombrie 1999 guvernul Noii Zeelande le-a acordat tuturor primatelor care trăiau în ţară, circa treizeci, dreptul inviolabil la viaţă. Marea Britanie a interzis, începând din 1997, orice fel de teste pe primatele de talie mare. Să fie acesta începutul unei revoluţii în gândire? Nu cumva vechea graniţă dintre om şi animal a devenit desuetă? Nu cumva locul eticii tradiţionale ar trebui luat de teoria cunoaşterii? După cum am văzut, specialiştii în neuroştiinţă pun la punct noi ierarhii cu privire la raportul dintre impulsuri şi reflexe, reacţii şi procesarea informaţiei. Ştim în prezent că, de fapt, conştiinţa omului are doar o foarte redusă componentă raţională. Cea mai mare parte a lumii noastre este determinată din punct de vedere prelingvistic, datorită abilităţilor pe care oamenii şi animalele le au în

comun. Ideea conform căreia raţiunea este o trăsătură de bază a comportamentului uman reprezintă o ficţiune. Clasificarea primatelor mai aproape de oameni sau de animale este o chestiune de definire. Nimeni nu putea descrie mai bine situaţia decât primatologul japonez Toshisada Nishida: „Cimpanzeii sunt fascinanţi în felul lor. În unele privinţe ne sunt inferiori, iar în altele, ne sunt superiori.“ Oricum, stadiul actual al cunoştinţelor despre om şi primate impune o schimbare a modului de gândire, indiferent dacă aceasta va fi sau nu legiferată. Tendinţa pare clară: cu cât neuroştiinţa face mai multe progrese, cu atât suntem mai aproape de „rudele“ noastre. Rezultatele actuale din psihologia behavioristă vor rămâne, cât de curând, în urma neuroştiinţei. Dar, odată cu acest fapt se vor pierde şi acele perspective spirituale, înduioşătoare şi liniştitoare – precum cele oferite de gorila Koko – şi care dezmint prejudecata conform căreia animalele nu ar avea nici o reprezentare despre moarte.

— Ce este moartea? a întrebat-o Maureen Sheehan, colega lui Francine Patterson, pe Koko.

Aceasta s-a gândit o vreme, apoi a indicat trei semne: „plăcut“, „peşteră“, „la revedere“.

În perioada în care Darwin situa originea omului în regnul animal, a ezitat destul de mult până să-l denumească „animal inteligent“. Deja în secolul XX celebrul biolog evoluţionist Julian Huxley, nepotul celui mai fervent apărător al lui Darwin, Thomas Henry Huxley, a numit omul „Psychozoa“ (minte-animal). În prezent, specialiştii în neuroştiinţă ne scot din această rezervaţie şi ne aduc printre rudele noastre, care nu sunt nici creaturi lipsite de minte, nici fiinţe „inferioare“. Şi ele au o valoare de care trebuie să ţinem seama. Dar unde începe această valoare în natură? Merită să protejăm natura în ansamblul ei?

WASHINGTON

PLÂNSUL BALENELOR
DE CE TREBUIE SĂ PROTEJĂM NATURA?

Sunt inteligente, au ureche muzicală şi sunt sensibile. Mamele alăptează puii timp de opt luni şi se află alături de ei vreme de mai mulţi ani. La treisprezece ani, ating maturitatea sexuală. Puţine animale au o viaţă socială atât de diversă. Limbajul lor este complex, iar grija pe care şi-o poartă una alteia este exemplară. Făptura lor jucăuşă pare să aibă în sine ceva fermecător, captivant. Ele mor după o viaţă lungă, între şaptezeci şi optzeci de ani. Singurii lor duşmani sunt norvegienii cei răi, islandezii cei răi şi japonezii cei răi. În ultimii douăzeci de ani, 25 000 de balene au murit străpunse de harpoanele vânătorilor, sângerând cu organele interne sfâşiate sau sufocându-se spintecate pe punţile modernelor vase-fabrică, cu plămânii străpunşi sau cu diafragma ruptă. 25 000 de balene moarte. Cum este posibil ca Dumnezeu sau comunitatea internaţională să permită aşa ceva?

Nu este permis să fie ucisă în oceanele lumii nici măcar o singură balenă, după cum prevede rezoluţia din 1986 a Comisiei pentru Vânătoarea de Balene, cu excepţia populaţiilor indigene care trăiesc în zona Arcticii şi a situaţiilor legate de cercetarea ştiinţifică. Se pare că, din momentul adoptării rezoluţiei, japonezii au devenit însetaţi de cunoaştere şi de aceea studiază până la o mie de balene anual. Norvegienii au redevenit în schimb o populaţie indigenă: cine doreşte să ucidă balene poate să o facă liniştit, iar membrii Comisiei pentru Vânătoarea de Balene asistă pasiv la tot ce se întâmplă sau votează, cu majoritate absolută, aşa cum s-a întâmplat în cadrul ultimei întruniri, împotriva interdicţiei.

Desigur că vânătoarea de balene nu este deloc o îndeletnicire prea atrăgătoare, dar acest lucru îl ştiu şi japonezii. Şi nici nu este o afacere profitabilă pentru că japonezii mai sensibili, ca şi nemţii mai sensibili, de altfel, se feresc să consume carne de balenă. Se spune însă că, în cazul japonezilor, vânătoarea de balene este o tradiţie care datează din Evul Mediu, iar la tradiţii nu se poate renunţa doar pentru că este vorba despre o specie pe

cale de dispariţie. Tocmai acesta este însă argumentul acelor membri ai Comisiei pentru Vânătoarea de Balene, care se opun vânării lor: motivul pentru care vânătoarea de balene nu este permisă este că numărul lor *a scăzut* foarte mult, nefiind vorba aici despre *dreptul la viaţă*! Există un Consiliu ONU pentru Drepturile Omului, dar nu şi un Consiliu al ONU pentru Drepturile Animalelor, ci numai o Comisie pentru Vânătoarea de Balene. Nu există nici un organism internaţional pentru protecţia animalelor şi nici un document în care să fie specificate drepturile animalelor. Singurele organisme existente sunt comisiile de comerţ, cum ar fi Comisia pentru Vânătoarea de Balene şi, ca instanţă supremă, CITES, cu alte cuvinte Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora.16

Convenţia CITES s-a desfăşurat pentru prima dată în 1973, la Washington. Cu toate acestea, începând din 1973, oamenii au nimicit aproape jumătate din speciile de floră şi faună care existau la acel moment, ceea ce înseamnă un masacru de proporţii. Situaţia este dramatică. Pagubele provocate planetei în ultimele decenii au fost mai mari decât cele produse de la începuturile omenirii până la al Doilea Război Mondial. În fiecare an, 5% din suprafaţa planetei cade pradă incendiilor. Numai 6% din această suprafaţă mai este acoperită în prezent cu păduri tropicale, biotopurile cu cea mai mare diversitate de specii. În mai puţin de treizeci de ani, suprafeţele acoperite de păduri s-au redus aproape la jumătate. Dacă defrişările vor continua în acest ritm, în anul 2045 va fi tăiat şi ultimul copac din pădurea tropicală. În fiecare zi dispar câteva sute de specii de animale, majoritatea dintre ele fără să fi avut un nume şi fără să fi fost descoperite de oamenii de ştiinţă.

Nimeni nu ştie câte specii mai există în prezent. S-ar putea să fie 30 de milioane, cifră indicată în statistici; poate că este vorba, însă, despre 100 de milioane sau numai despre şase milioane. Spre deosebire de Cretacic, moment în care, odată cu sfârşitul epocii dinozaurilor, a început aceea a mamiferelor, rata extincţiei este în prezent de cel puţin un milion de ori mai mare decât rata apariţiei noilor specii. De exemplu, o cincime dintre toate speciile de păsări au dispărut sau sunt pe cale de dispariţie. Cu fiecare specie dispărută, dispare pentru totdeauna genotipul complex ce variază între un miliard şi zece miliarde de perechi bazice. Lipsa de reflectare a acestui dezastru ecologic în presă şi politică pune generaţiile viitoare în faţa unei probleme extrem de dificile. Este surprinzător faptul că în Germania există o singură catedră pentru etica mediului, pe lângă cele circa patruzeci de catedre dedicate filosofiei secolului al XVIII-lea. Lipsa de interes a universităţilor este uriaşă. Cu greu se mai poate întâlni o disciplină filosofică atât de neglijată precum etica mediului. Dar ce alt domeniu ne-ar putea oferi răspunsuri convingătoare la chestiunea fundamentală a protecţiei speciilor – şi anume de ce şi prin ce

mijloace oamenii ar trebui să împiedice dispariţia a numeroase specii de vieţuitoare?

La prima vedere răspunsul pare simplu. Trebuie să protejăm natura pentru a ne proteja pe noi înşine. „Mai întâi moare pomul, apoi omul.“ Poate că este adevărat, dar lucrurile nu sunt atât de simple. Ar trebui să ne întrebăm mai întâi: ce este, de fapt, mediul? O „valoare“? O serie de factori ecologici interdependenţi? O fiinţă uriaşă?

Pentru englezul James Lovelock, de exemplu, *toate fiinţele vii trebuie respectate*. Lovelock este un cunoscut chimist, medic şi geofizician, care a publicat numeroase studii ştiinţifice şi a patentat numeroase brevete de invenţie. Numai că viziunea lui asupra lumii este oarecum ieşită din comun. Din punctul lui de vedere, nu doar animalele şi plantele sunt fiinţe vii, ci şi materiile considerate neînsufleţite, cum ar fi petrolul, stratul de humus, stâncile de calcar şi oxigenul. Toate au luat naştere în urma interacţiunii unor procese biochimice cu dinamică accentuată. Pe un ton mai puţin entuziast, dar folosind argumente asemănătoare, filosofii mediului au afirmat, mai ales în anii ‘80 şi ‘90, că respectul, responsabilitatea şi demnitatea ar trebui extinse asupra naturii în ansamblu.

Cei care, asemenea lui Lovelock, afirmă că tot ceea ce există în natură are valoare, ar putea să ajungă cu uşurinţă la concluzii ciudate sau chiar inumane potrivit cărora omul este singurul factor perturbator într-o lume minunată a echilibrului împlinit şi armoniei. Nu este prin urmare surprinzător faptul că Lovelock, care a împlinit nouăzeci de ani în 2009, vede un lucru bun în catastrofa nucleară de la Cernobîl: deoarece oamenii nu au mai ajuns în zona afectată de radiaţii, în acel teritoriu părăsit au început să crească numeroşi copaci şi tufişuri. Imunitatea plantelor la radioactivitate este mai mare decât la oameni. Spre bucuria lui Lovelock, noul habitat nu este afectat de prezenţa omului. Numai cineva care nu a fost afectat de catastrofă poate avea un asemenea punct de vedere. Oare la fel se bucură şi mama unui bebeluş cu cancer osos? Greu de crezut.

Frumuseţea naturii nu înseamnă şi bunătate, iar după ce i-am surprins şi părţile mai puţin plăcute, atunci ea nu ni se va mai părea nici frumoasă. Stâncile, canioanele, deşerturile şi defileurile, pe care noi, oamenii de astăzi, la considerăm grandioase, sunt urmele unor uriaşe catastrofe. Exploziile cosmice, căderile de meteoriţi, erupţiile vulcanice devastatoare şi alte dezastre geologice au scris istoria unei planete care a început cu o diversitate uluitoare a formelor de viaţă şi a păstrat doar un singur procent din această biodiversitate. Restul speciilor au dispărut pentru totdeauna, înghiţite de cenuşa vulcanilor, îngheţate sub stratul cenuşiu de praf din atmosferă, prinse în capcane meşteşugite, fălci cu colţi ascuţiţi şi gheare care nu iartă, forme de

viaţă învinse în lupta dură pentru reproducere. Este nevoie de o anumită doză de ignoranţă romantică, pentru a concilia cruzimea şi disonanţele vieţii cu pacea Genezei şi Grădina Paradisului. „În sine“, natura nu este nici bună, nici rea. Ea nici nu ştie ce înseamnă binele şi răul.

Valoarea „în sine“ a naturii nu este uşor de stabilit.

În condiţiile în care milioane de specii de animale au dispărut, fără ca omul să intervină – şi există filosofi în Europa occidentală care susţin că acesta este un „proces desfăşurat în condiţii de armonie“ – atunci ce se poate spune despre nimicirea faunei de către om, care are loc în prezent? Şi omul este, după cum se ştie, un animal, şi faptul că elimină, respectiv extermină alte specii, reprezintă un proces „natural“ care, chiar dacă la o scară mai mică, are loc tot timpul în natură. Din acest punct de vedere, *Homo sapiens*, care a luat în stăpânire pământul în mileniile trecute, şi s-a înmulţit, ajungând la o populaţie de miliarde de indivizi, constituie o catastrofă naturală printre altele. Ca factor de selecţie biologică, omul stabileşte cursul evoluţiei, hotărând cine supravieţuieşte şi cine dispare.

Dacă discuţia despre valoarea intrinsecă a naturii nu este la îndemână, ea poate duce totuşi la alte presupuneri: dacă natura are valoare, atunci valoarea aceasta există indiscutabil *pentru om*. Un motiv convingător în sprijinul conservării speciilor este acela că, *din punct de vedere ecologic, omul are nevoie de natură*. În mai puţin de zece ani, spiritul vremii a adus în prim-planul conştiinţei poporului german termeni precum „eco“ şi „bio“. De aici şi zicala care spune că, la scurtă vreme după ce moare pomul, moare şi omul. Avem nevoie de pădurile tropicale pentru atmosferă, avem nevoie de oceane nepoluate pentru climă şi pentru rezervele de apă potabilă. Pe planeta noastră, după cum se spune, toate lucrurile au legătură între ele. Lumea este un imens ecosistem în care fiecare specie ocupă un loc important. Aşa să stea, într-adevăr, lucrurile? E greu de dat un răspuns deoarece nu s-a lămurit pe deplin problema necesităţii ecologice a existenţei unei multitudini de specii. Pe scurt, ecologiştii împărtăşesc două puncte de vedere contradictorii: să presupunem mai întâi că lumea este un avion. Ce rol au numeroasele specii de plante şi animale? Există un grup de ecologişti, ce consideră că fiecare specie este ca un fel de nit, care face astfel încât avionul să nu se dezmembreze. De fiecare dată când dispare un nit, avionul îşi mai pierde puţin din capacitatea de a zbura. Niturile continuă să dispară până în momentul prăbuşirii avionului. Cel de-al doilea grup de ecologişti vede altfel lucrurile. Pentru ei, multe dintre specii sunt ca nişte pasageri în plus la bordul avionului, care ar putea zbura foarte bine cu mai puţini pasageri.

Indiferent de situaţie, un lucru este sigur: nu toate speciile de plante şi de animale sunt de neînlocuit din punct de vedere ecologic! Surprinzător,

această regulă este valabilă pentru cele mai frumoase exemplare ale vieţii sălbatice. Tigrul siberian, girafa okapi, ursul panda, urangutanul şi anumite specii de delfin sunt pe cale de dispariţie. Cu toate acestea, soarta munţilor Sihote-Alin nu depinde de ultimii trei sute de tigri care mai trăiesc astăzi acolo. Acelaşi lucru este valabil şi pentru exemplarele de okapi din pădurea tropicală Ituri, despre ultimii urşi panda din China şi despre ultimii urangutani din Sumatra şi Borneo. Orice iubitor al vieţuitoarelor marine poate să fie sigur că nici un ocean nu va dispărea fără balenele care îl populau.

Chiar dacă efectele intervenţiei omului nu se pot estima pe termen lung, dispariţia anumitor specii nu va atrage după sine urmări iremediabile. Este foarte posibil ca doar câteva specii de copaci să asigure ciclul carbonului în pădurile tropicale. Infestarea surselor de apă potabilă şi distrugerea stratului de ozon afectează grav circuitul biologic din natură. Faptul că dispar tigrii, girafele okapi, urşii panda, urangutanii şi balenele nu duce la asemenea urmări. Se pare că dorim să protejăm anumite specii de animale pe cale de dispariţie, deşi prezenţa lor nu este neapărat necesară în ecosistemele în care trăiesc. Oamenii cheltuie mult mai multă energie şi bani pentru a salva animale relativ neimportante din punct de vedere ecologic decât pentru salvarea unor insecte, microbi şi bacterii mult mai importante. Ecologia nu este, cu siguranţă, singurul factor care ne determină să întreprindem ceva pentru speciile de animale pe cale de dispariţie. Şi este bine să se întâmple aşa. Dacă am aprecia valoarea vieţii doar în funcţie de rolul ei pentru circuitul biologic, am ajunge la nişte rezultate îngrozitoare. Anumite bacterii au un rol mult mai important şi mai benefic pentru ecologie decât omul. La rigoare, aceste bacterii ar fi de preferat omului? Ar trebui să ne bucurăm de faptul că, pe planeta noastră, mor de foame anual şapte milioane de oameni? Să ne bucurăm de faptul că acei oameni nu mai trebuie să mănânce în fiecare zi, conservând astfel resursele naturale, cum ar fi pădurea tropicală?

Ecologia, în sensul strict al cuvântului, nu are nici o legătură cu morala. Nici o persoană întreagă la minte nu va vedea în ceilalţi biocatalizatori pentru transformări ale materiei şi energiei, nici măcar un sociopat cum a fost Phineas Gage. Dacă admitem că oamenii sunt mai valoroşi decât arborii de cauciuc, acest lucru se datorează faptului că au *senzaţii* complexe. Şi câinii, pisicile, porcii, tigrii sau elefanţii pot avea senzaţii precum durerea sau plăcerea. Diferenţa dintre dreptul la viaţă al omului şi cel al altor animale este, în orice caz, graduală, în funcţie de percepţia pe care o avem asupra complexităţii vieţii emoţionale a acestora. Protejarea anumitor specii nu are nici un sens dacă nu se ţine seama de dreptul la viaţă al fiinţelor complexe, dreptul la viaţă constituind singurul argument etic. De aceea, când în cadrul CITES se pune problema numărului de balene

vânate, nu este vorba doar de faptul de a stabili dacă, din cauza norvegienilor şi japonezilor, balena cenuşie şi balena-ştiucă sunt cu adevărat pe cale de dispariţie. Aceste aspecte nu pot fi ignorate nici atunci când se pune problema dacă este legitimă sau nu împuşcarea elefanţilor din Africa. Cei care consideră că este legitim să împuşti animalele din parcuri naţionale, dat fiind că numărul lor este probabil mare, ar trebui să se întrebe dacă nu cumva ar trebui luate aceleaşi măsuri şi în cazul oamenilor al căror număr este, fără îndoială, prea mare.

Chestiunea referitoare la protejarea diferitelor specii de plante şi animale va trebui abordată în viitor nu doar pe baza consideraţiilor ce ţin de necesitatea ecologică. Nici raritatea exemplarelor dintr-o anumită specie nu reprezintă neapărat un criteriu etic. Faptul că exemplarele dintr-o anumită specie sunt rare nu spune nimic despre capacitatea lor de a suferi. Fără îndoială că girafele okapi, tigrii şi urangutanii au interese vitale, dar ceea ce este valabil dincolo de orice îndoială pentru un anumit individ se aplică oare întregii specii? Se pare că aici are importanţă dacă venim cu argumente aduse în numele moralei sau în numele victimei. Cum ar putea şti un animal că specia lui e pe cale de dispariţie şi cum ar putea suferi din această cauză? Dacă în următorii ani tigrul siberian va dispărea pentru totdeauna din pădurile de mesteacăn din Manciuria, dispariţia speciei sale îl va interesa mai puţin pe tigru decât pe noi. Noi salvăm tigrii nu de dragul acestora, ci în interesul acelor oameni care sunt de părere că tigrii sunt fascinanţi şi nu doresc să stea indiferenţi în timp ce braconierii ucid ultimele exemplare din această specie de felină pentru un pumn de dolari. Dar ce importanţă au criteriile estetice, atunci când este vorba despre protejarea unor specii de plante şi de animale pe cale de dispariţie? De ce mai trebuie ca în taigaua din munţii Sihote-Alin să mai existe tigri? Nu este de ajuns că ei există şi se înmulţesc foarte bine în grădinile zoologice din întreaga lume? Oare necesitatea estetică de a recunoaşte „valori“, pe care noi nu le-am creat, nu va înceta oare să existe odată cu extincţia speciilor?

Nici un filosof şi nici un ecologist nu poate furniza argumente solide pentru existenţa celor câtorva milioane de specii de animale. Pe de altă parte, este nevoie de eforturi substanţiale din partea filosofului pentru a explica de ce trebuie să existe oameni. Cel mai puternic argument pentru valoarea omului este capacitatea lui complexă de a fi fericit şi de a suferi. Dar dacă acelaşi lucru este adevărat şi în cazul elefanţilor şi al balenelor, aceste specii ar trebui protejate, iar habitatul lor natural ar trebui conservat. Iar aceasta nu pentru că este vorba despre animale rare sau frumoase, ci pentru că au interese vitale pe care nu ar trebui să le ignorăm. Iar în privinţa animalelor cu o viaţă conştientă mai puţin sesizabilă, ar trebui să se procedeze cu multă prudenţă.

Ştim foarte puţine despre universul emoţional al broaştelor şi al păsărilor, al plantelor şi al meduzelor. Şi acum oamenii îşi impun agresiv propriile interese pe care le numesc „antropocentrice“, de parcă poluarea mărilor, a aerului şi epuizarea resurselor existente ar fi cu adevărat spre binele „antropocentric“ al omenirii, şi nu o dovadă de prostie.

Unde vom trasa însă graniţa între modificarea naturii în interesul omenirii şi distrugerea naturii? Şi ce se întâmplă însă cu propria noastră natură?

16 Convenţia privind comerţul internaţional cu specii de faună şi floră sălbatice, aflate în pericol (n.red.)

MONTRÉAL

SENTIMENTELE UNEI CLONE
ESTE PERMISĂ CLONAREA?

Ce fac, de fapt, raelienii? Exact, secta aceea cu pretenţii profetice, dar care nu este nimic altceva decât un amestec dubios între capitalism agresiv, science-fiction, visuri hippy şi biserică horror, şi care a anunţat în urmă cu câţiva ani crearea primei clone umane la Montréal şi, odată cu ea, începutul drumului către eternitate. Bebeluşul, *Eve*, dacă s-a născut cu adevărat, ar trebui să aibă astăzi opt ani, la fel ca şi clonele 2 şi 3 care, potrivit reprezentanţilor sectei, s-ar fi născut în ianuarie 2003. Răspunsul este simplu: raelienii nu prea fac multe lucruri. Chiar şi fondatorul şi conducătorul sectei, comentatorul sportiv francez Claude Vorilhon, a făcut anunţuri legate de evenimente irelevante, cum ar fi, de exemplu, acela că s-au obţinut alune modificate genetic pentru cei care sunt alergici la alune. Dacă romancierul francez Michel Houellebecq nu ar fi vorbit despre ei în termeni elogioşi, nimeni nu ar fi ştiut astăzi de existenţa raelienilor.

Ce face, de exemplu, ginecologul italian Severino Antinori – cealaltă eminenţă cenuşie a clonării? Poate vă amintiţi că în aprilie 2002 a susţinut că ar fi inseminat trei femei cu embrioni clonaţi. La sfârşitul lunii noiembrie 2002, Antinori a confirmat faptul că acele femei erau gravide, urmând ca primul copil clonat să se nască la începutul lunii ianuarie 2003. Cu toate acestea, clonele lui Antinori au dispărut în agitaţia creată în jurul lui Vorilhon şi a sectei sale, pentru a nu mai apărea niciodată. O grevă a foamei începută în ianuarie 2003 în semn de protest faţă de ministrul sănătăţii din Italia a fost ultimul semn de viaţă relatat în presă al lui Antinori.

Şi cu ce se mai ocupă omul de ştiinţă american Panayiotis Zavos, de la Institutul de Andrologie din Lexington, Kentucky? În vara anului 2004, clonase un embrion uman şi avea dovezi în acest sens. Patru zile mai târziu, însă, a distrus embrionul respectiv. Zavos a declarat atunci că totul ar fi fost doar un exerciţiu în vederea proiectului de inseminare a embrionilor umani clonaţi în uterul mamei. Este foarte puţin probabil ca acest lucru să fi reuşit,

având în vedere lipsa unui feedback pozitiv, mai ales din partea comunicativului Zavos.

La peste zece ani după clonarea lui Dolly, oaie care a văzut lumina zilei într-un staul din Scoţia, nu a apărut nici unul dintre copiii clonaţi despre care s-a vorbit până acum. Proiectul care i-a entuziasmat pe unii, dar i-a înfiorat sau i-a scandalizat pe cei mai mulţi, a rămas până acum nerealizat. Dar de ce ideea legată de copiii clonaţi ne tulbură atât de mult? Din punct de vedere etic, de ce clonarea este reprobabilă şi expusă obiecţiilor? Pentru a pune întrebarea mai exact: în care moment al clonării intervine lipsa de morală?

Reproducerea artificială a oamenilor, conform criticilor clonării, contravine demnităţii umane. După cum a afirmat Kant, omul „este scop în sine“ şi, prin urmare, nu trebuie instrumentalizat. Prin clonare, omul este instrumentalizat şi îşi pierde demnitatea. Pentru a verifica această observaţie, să intrăm în detaliu. Geneticienii disting în prezent între două noţiuni: „clonarea reproductivă“ şi „clonarea terapeutică“.

Prin *clonare reproductivă* se înţelege crearea unui organism care, din punct de vedere genetic, este în cea mai mare parte identic cu modelul său. În acest scop, dintr-o celulă umană se extrage nucleul, care conţine întreg materialul genetic. În următoarea etapă, se selectează un ovul şi i se extrage nucleul. Nucleul celulei somatice este introdus în ovulul modificat pentru a fi implantat în uterul unei mame-surogat. Dacă acest experiment efectuat pe om ar reuşi, la nouă luni după implantarea ovulului în uter, mama-surogat ar aduce pe lume un copil al cărui genotip corespunde aproape în totalitate cu cel al donatorului celulei somatice. Acest tip de procedură a fost folosită pe şoareci, şobolani, vaci, capre, porci, pisici sălbatice din Africa, cerbi cu coada albă, bizoni, cai, câini şi oi – aşa cum s-a întâmplat cu Dolly. După cum am spus, procedura nu a avut succes în cazul oamenilor.

Numărul celor care susţin clonarea reproductivă a oamenilor este foarte redus. Majoritatea statelor interzic crearea oamenilor identici din punct de vedere genetic, chiar dacă ONU nu a reuşit să interzică pe plan mondial această practică. În ceea ce priveşte plantele şi animalele, nu există limitări în acest sens. Începând din anii ‘90, multiplicarea plantelor agricole şi a animalelor de fermă a devenit un proces normal. Dar de ce, în cazul clonării reproductive a oamenilor, există obiecţii de natură etică, atât intuitive, cât şi raţionale, care nu apar atunci când este vorba despre animale?

Mulţi se înfioară la gândul că materialul genetic al unor oameni poate fi copiat şi transferat asupra altora. Numeroase thrillere şi filme de groază abundă în scenarii de coşmar în care este vorba despre clonare. Faptul că fiecare om este *unic* se numără fără îndoială printre cele mai importante

convingeri pe care le avem.

Unicitatea individului este pentru numeroşi oameni o valoare deosebit de importantă. O încălcare deliberată a acestei „legi“ este considerată un delict. În cazul animalelor, suntem din ce în ce mai puţin sensibili. Câinele nostru ni se pare unic, la fel şi pisica şi calul. Carasul auriu ne este indiferent din acest punct de vedere, iar dacă porcul din farfurie este sau nu unic ne interesează şi mai puţin. Sentimentul unicităţii este rezervat unor fiinţe privilegiate.

Aceste obiecţii intuitive au la bază mai multe argumente, care sunt valide doar atunci când se susţine temeiul valorii unicităţii. Cel ce clonează reproductiv un animal are nevoie de foarte multe ovule, având în vedere că doar câteva dintre cele câteva mii de ovule implantate se dezvoltă, astfel încât din ele să se nască organisme sănătoase. Rata de succes în cazul animalelor este foarte mică şi cele mai multe dintre ovule mor. Şi în cazul oamenilor s-ar întâmpla, cu siguranţă, acelaşi lucru. Chiar dacă, la prima vedere, totul ar fi în regulă, este posibil ca zilele unui om clonat să fie numărate. Oaia Dolly a trăit şase ani, adică jumătate din durata medie de viaţă a unei oi. În februarie 2003, când Dolly a murit în urma unei grave pneumonii şi a unei artrite severe, au apărut întrebări referitoare la stabilitatea genotipului ei.

Fragilitatea lui Dolly şi faptul că a îmbătrânit prematur constituie un argument foarte clar şi totuşi atacabil împotriva clonării umane. Ar fi aceasta în regulă dacă s-ar înlătura aceste erori „de natură tehnică“? Iar obiecţia potrivit căreia, în timpul experimentelor de acest fel, se distrug nenumărate ovule i-ar sensibiliza doar pe cei pentru care un ovul are deja o viaţă demnă de a fi ocrotită necondiţionat. Să lăsăm argumentarea în acest punct şi să ne întoarcem la avantajele şi dezavantajele *clonării terapeutice* pentru om.

Înainte de toate ar trebui să înlocuim acest termen inadecvat. Chiar şi termenul de „clonare reproductivă“ derutează, deoarece clonarea presupune deja o reproducere, adică o „reduplicare“. Termenul de „clonare terapeutică“ se bazează pe o viziune a viitorului, dorită în medicină: într-o bună zi, ar fi posibilă prelevarea ţesuturilor sau chiar organelor embrionilor clonaţi pentru transplant. În acest scop, embrionii vor fi distruşi într-un stadiu incipient al dezvoltării, după ce are loc diviziunea celulară. Apoi, celulele sunt multiplicate pentru a genera ţesuturi funcţionale. Într-o bună zi, ar fi posibilă, de asemenea, folosirea în viitor, în scop terapeutic, a celulelor stem, care ar putea fi implantate direct în celulele afectate sau distruse.

Cam atât despre clonarea terapeutică. Chiar dacă aceste idei s-ar realiza într-o bună zi, lucru care, după cum vom vedea, este destul de improbabil, clonarea tot nu ar fi „terapeutică“, ci la fel de reproductivă ca şi clonarea „reproductivă“. Diferenţa nu constă în *procedeul* de clonare, ci în

scopul urmărit: clonez pentru a crea oameni cu genotip identic sau în scopuri medicale? Deoarece clonarea în sine nu este niciodată terapeutică, termenul ar trebui înlocuit cu acela de *clonare în scopuri ştiinţifice*, întrucât despre asta este vorba.

Entuziasmul unor oameni de ştiinţă în privinţa celulelor stem embrionare se datorează nenumăratelor posibilităţi pe care acestea le oferă în plan teoretic. Celulele stem embrionare pot fi comparate cu zăpada proaspăt căzută, care poate lua orice formă şi culoare. Geneticienii le numesc *totipotente* (care pot orice). Deşi, teoretic, din celulele stem se poate obţine orice ţesut, trebuie spus însă că, în practică, nu s-au înregistrat prea multe succese. O altă piedică importantă este reacţia de respingere a sistemului imunitar în care urmează să fie implantate celulele stem. Când s-au făcut experienţe pe animale, rata de respingere a fost foarte mare, ca şi incidenţa formării tumorilor canceroase.

Cum ar trebui considerată, deci, clonarea? Să începem cu argumentul demnităţii umane. În ce măsură clonarea umană încetează să considere omul o valoare intrinsecă, şi îl instrumentalizează într-un mod nepermis din punct de vedere moral? În cazul clonării reproductive, situaţia pare simplă. Este clar că omul simte nevoia (în ciuda îndoielilor lui Ernst Mach), să se considere unic, diferit faţă de „eul“ altui om. Întreaga noastră concepţie despre sine, precum şi cultura noastră au la bază, nu în ultimul rând, acest caracter unic. Oamenii care întâmpină dificultăţi în a spune „eu“ atunci când vorbesc despre sine au, în general, o gravă problemă psihică. Un om creat în urma clonării reproductive nu ar putea să se considere un individ (ceva „nedivizat“) pentru că, având în vedere cum a luat naştere, el este un organism (ceva „divizat“). În loc să se simtă unic, va trebui să se împace cu gândul că este o copie, cu excepţia situaţiei în care clona nu s-ar întâlni niciodată cu persoana care i-a furnizat genotipul şi nu ar afla, deci, că este o clonă.

Dar care este sensul unui asemenea experiment psihologic şi sociologic îngrozitor? Deşi curiozitatea cercetătorilor interesaţi de sentimentele unei clone va fi satisfăcută, ea va fi expusă riscului de a trece prin traume psihice. Acesta este un exemplu clar de „instrumentalizare“. Nici nu este de mirare faptul că foarte mulţi oameni sunt împotriva clonării reproductive şi că în numeroase state ea este interzisă prin lege, mai ales că nu se întrevede nici un avantaj care să compenseze un asemenea risc.

Se pare că altfel stau lucrurile când este vorba despre clonarea în scopuri de cercetare, deoarece argumentele contra nu se aplică şi aici. În acest caz nu mai este vorba despre persoane care pot fi afectate psihic, ci despre distrugerea unor embrioni într-un stadiu incipient al dezvoltării şi care nu dispun de conştiinţă. După cum am văzut în capitolul despre avort, un

embrion are, din punct de vedere biologic, viaţă omenească, întrucât el face parte din specia *Homo sapiens*. Pornindu-se de aici, cercetarea pe embrioni este interzisă în Germania prin Legea privind protecţia embrionilor.

Dar nici măcar legea nu consideră embrionii fiinţe umane. Distrugerea ilegală a unui embrion şi uciderea unui copil sunt două lucruri diferite. Pedeapsa legală pentru distrugerea unui embrion este mult mai redusă. Diferenţa între distrugerea unui embrion şi omucidere devine mult mai clară dacă ne gândim că, în Germania, legea a acordat anumitor cercetători permisiunea de a lucra cu embrioni. Nu se fac, în schimb, excepţii care să permită cercetătorilor săvârşirea unor crime. De aici rezultă că legiuitorii nu sunt consecvenţi până la capăt când susţin că embrionii sunt demni de protecţie absolută. Există aici aceeaşi contradicţie întâlnită şi în legislaţia privitoare la avort, ce defineşte embrionii atât în sens biologic, cât şi în sens moral ca oameni, deşi permite uciderea lor într-un stadiu incipient de dezvoltare.

Demnitatea umană a embrionilor reprezintă, deci, o problemă complexă. Dacă avem în vedere argumentele prezentate în capitolul precedent, valoarea şi demnitatea unei vieţi nu depinde de faptul dacă o anumită fiinţă are conştiinţă elementară, o concepţie despre sine şi interese proprii, ceea ce nu se poate spune despre un ovul care s-a divizat de şase sau opt ori. Dacă privim astfel lucrurile, nu există nici un motiv pentru care să i se acorde embrionului demnitate umană. Cercetarea celulelor stem embrionare instrumentalizează omul din punct de vedere biologic, nu din punct de vedere moral. În lipsa demnităţii, embrionul constituie o marfă printre altele. Dacă există cea mai mică speranţă de vindecare prin clonare terapeutică a unor boli precum diabet, Parkinson sau Alzheimer, atunci am putea folosi cu conştiinţa împăcată criteriul utilitarist ce pune în balanţă suferinţa inexistentă a embrionilor ucişi şi fericirea imensă a sutelor de mii, poate chiar a milioanelor de pacienţi vindecaţi.

Acest argument cântăreşte greu în discuţie şi este nevoie de contraargumente serioase pentru a-l combate. Cea mai puternică obiecţie împotriva clonării în scopuri ştiinţifice nu este, în mod interesant, una fundamentală, ci utilitară. În ultimii ani, clonarea în scopuri ştiinţifice a făcut mare vâlvă, cu toate că rezultatele obţinute de aşa-zisa terapie genică au fost extrem de modeste. Fără îndoială că ideea de a înlocui ţesutul bolnav cu celule modificate genetic este o idee bună. Întrebarea este însă dacă celulele stem embrionare reprezintă cea mai bună soluţie în acest domeniu.

Celule stem nu apar numai la embrioni. Cu toţii avem celule stem în măduva spinării, în ficat, în creier, în pancreas şi în piele, pe care oamenii de ştiinţă le numesc celule „adulte“. Iar celulele stem adulte sunt versatile

(„pluripotente“) şi se pot dezvolta foarte rapid. Pe toată durata vieţii, ele produc neîntrerupt celule specializate pentru organismul nostru. În vasul Petri al oamenilor de ştiinţă, acestea pot forma numeroase tipuri de ţesuturi celulare. Dar, spre deosebire de celulele stem embrionare, există anumite limite. O celulă stem din creier poate forma orice tip de ţesut nervos, dar cel mai probabil aceasta nu poate genera o celulă hepatică. O excepţie ar putea fi celulele stem din lichidul amniotic, din sângele preluat din cordonul ombilical sau din dinţii de lapte.

Imensul avantaj al celulelor stem adulte faţă de cele embrionare este însă incontestabil. În cazul în care cercetătorii vor reuşi prin stimulare biologică şi chimică să transforme celule stem din creierul meu în ţesut cerebral nou şi să transplanteze acest ţesut în creier, pentru a înlocui celulele bolnave, s-ar putea ca sistemul meu imunitar să nu mai aibă o reacţie de respingere, iar riscul de cancer să dispară. Începând din anii ‘60 medicii utilizează celule stem prelevate din măduva spinării şi din care se formează sângele pentru a trata leucemia şi limfomul. În prezent există numeroase studii clinice referitoare la terapia angiopatiilor şi a afecţiunilor cardiovasculare cu ajutorul celulelor stem. Studiile clinice au semnalat succese şi în cazul parezelor, a Parkinsonului, dar şi în cazul recuperării după infarct. Tumorile pe creier ale şobolanilor au fost tratate cu succes, prin injectarea de celule stem adulte.

Cercetarea celulelor stem adulte deschide o serie întreagă de perspective. Dacă în următoarele două decenii bătălia împotriva Parkinsonului va fi câştigată, cercetarea celulelor stem adulte va avea probabil rezultate mai bune decât cea a celulelor stem embrionare. Adeseori însă proiecte de cercetare din cele două domenii ajung să concureze srâns pentru finanţare publică sau privată. Finanţarea cercetării celulelor stem embrionare înseamnă că aceleaşi sume de bani nu vor fi investite în domeniul mai promiţător al celulelor stem adulte. Avantajul acestui domeniu nu este doar faptul că oferă perspective de vindecare mai realiste, ci şi acela că nu pune problema din punct de vedere social. Celulele stem adulte se obţin relativ uşor, spre deosebire de celulele stem embrionare ce provin din ovule umane, de regulă în urma inseminării artificiale. Rezerva de ovule este însă limitată. Nu excludem nici faptul că donarea de ovule va deveni în viitor o afacere pentru femeile din ţările în curs de dezvoltare, care vor asigura rezervele necesare, iar aceasta este, fără îndoială, o problemă etică.

Dacă adoptăm perspectiva utilitaristă şi punem în balanţă presupusa fericire adusă de terapia pe baza celulelor stem embrionare şi de cea pe baza celulelor stem adulte, se pare că ultima variantă este cea mai bună. De aici nu ar trebui să deducem că, din considerente morale, cercetarea celulelor stem

embrionare ar trebui să înceteze. Modul de gândire utilitarist ia întotdeauna în calcul doar *presupuse* succese, oferind însă o perspectivă asupra pretenţiilor, imaginii şi semnificaţiei sociale a acestui domeniu de cercetare, care în ultimii ani a provocat discuţii atât de aprinse.

Ingineria genetică nu este doar o chestiune fundamentală morală, ci implică şi o importantă dimensiune social-etică, pe care o vom întâlni şi în biomedicină.

GENT

COPIII READY-MADE
MEDICINA REPRODUCERII ÎNCOTRO?

Gent este un frumos oraş din Flandra Orientală, renumit pentru piaţa de flori şi pentru străduţele din oraşul vechi. Dar în 2002 şi 2003 cuplurile tinere aveau un cu totul alt motiv de a vizita oraşul. Dr. Frank Comhaire din Gent, specialist în medicină reproductivă, oferea în schimbul unei generoase sume de bani un serviciu cu totul special: posibilitatea de a alege sexul copilului. Aproximativ 400 de perechi s-au putut bucura de un copil „la alegere“.

Cabinetul lui Comhaire colabora cu un laborator din Fairfax, statul american Virginia. Belgianul trimitea lichidul seminal al tatălui în SUA, unde nişte aparate speciale sortau celulele spermatice în funcţie de sex. Întrucât cromozomii Y (masculini) ies mai puţin în evidenţă în lumina laserului în comparaţie cu cromozomii X (feminini), celulele au putut fi separate foarte bine prin metoda *MicroSort*. În Belgia, Comhaire fertiliza in vitro un ovul al mamei cu celula spermatică aleasă de părinţi şi efectua inseminarea.

Cabinetul medicului belgian era parte a unui experiment mai cuprinzător, sub supravegherea FDA17 din Statele Unite. Şaizeci de clinici şi şapte centre internaţionale de reproducere au intrat în acest program de alegere timpurie a sexului copilului, cel mai vast din toate timpurile. Printre clienţi s-au numărat spanioli, belgieni, olandezi, britanici, scandinavi, francezi şi germani.

Singura condiţie pe care părinţii trebuiau să o îndeplinească pentru a putea participa la acest program era ca viitoarea mamă să aibă vârsta cuprinsă între optsprezece şi treizeci şi nouă de ani. Erau preferate cuplurile care aveau deja un copil, pentru a se realiza aşa-zisa *family balancing*. Toate celelalte restricţii erau stabilite de buget. Analizele de sânge costau 1 200 de euro, cheltuielile de transport şi analizele de laborator ale spermei se ridicau la 2 300 de euro, iar fertilizarea in vitro şi inseminarea ajungeau la 6 300 de euro. Cei ce doreau o garanţie asupra faptului că nou-născutul va avea sexul dorit

mai plăteau 6 000 de euro. Preţurile ridicate îl ajutau pe Comhaire să susţină moralitatea acţiunilor sale: la asemenea sume, nu putea fi vorba despre comercializare pe scară largă. Cu cât accesul era mai exclusivist, cu atât mai puţin grave erau implicaţiile etice ale întregului proces. Cei ce lucrau la proiectul „echilibrării familiale“ ar fi trebuit să îşi facă mai multe griji din cauza justiţiei. În Belgia, alegerea sexului copilului din motive non-medicale nu era interzisă. Dar scandalul iscat în presă în jurul planificării familiale a lui Comhaire a determinat Parlamentul Belgiei să interzică prin lege această practică.

Colaboratorii americani ai lui Comhaire nu au avut însă de suferit. Şi în prezent legea americană permite alegerea sexului copilului în cazul fertilizărilor in vitro. Tehnologia *MicroSort*, brevetată încă din 1992, se bucură şi astăzi de succes. Iniţial acest procedeu ar fi urmat să fie benefic pentru sănătatea populaţiei, oferind, de exemplu, posibilitatea alegerii unei fetiţe într-o familie în care hemofilia putea fi transmisă doar băieţilor. În 1995 s-a născut primul copil cu ajutorul acestei tehnologii. Din 1998, compania îşi oferă serviciile nu tocmai ieftine şi cuplurilor sănătoase.

În 2003 povestea unei familii din Scoţia a ajuns pe prima pagină a ziarelor din Marea Britanie. Cuplul avea trei băieţi şi o fetiţă care a murit într-un accident. Pentru a restabili „dimensiunea feminină a familiei“, cuplul a solicitat dreptul de a avea un copil in vitro şi de a putea să aleagă sexul copilului. Autoritatea responsabilă în acest sens a respins solicitarea deoarece nu existau motive de ordin medical. Şi acest caz a intrat în atenţia presei, numai că, spre deosebire de situaţia din Belgia, presa tabloidă din Marea Britanie a fost de partea părinţilor, iar în martie 2005 Comisia parlamentară pentru Ştiinţă şi Tehnologie a solicitat modificarea legii în vigoare. Dacă existau motive bine întemeiate, părinţii aveau dreptul de a alege sexul copilului lor conceput in vitro. Deşi Legea privind fertilizarea şi embriologia umană din 2006 interzice alegerea sexului copilului, este de presupus că în viitor vor fi admise şi excepţii.

Odată cu progresul tehnologic, cresc şi pretenţiile părinţilor ambiţioşi şi întreprinzători. După sexul copilului, ei vor dori în curând să stabilească şi alte trăsături ale acestuia, cum ar fi, de exemplu, culoarea ochilor sau înălţimea. Pe de altă parte, numeroşi specialişti în medicina reproductivă privesc această stare de lucruri cu profundă îngrijorare. Copiii vor deveni astfel produse sortate după criterii ale managementului calităţii mărfurilor? „Eugenie de consum“, acesta este termenul utilizat de critici pentru a desemna tehnologia selecţiei „bebeluşilor de firmă“. Ca şi chirurgia plastică, medicina reproductivă ar putea deveni o piaţă din ce în ce mai dinamică, în scopul stabilirii de norme cu totul noi, ce ar urma să fie valabile pe plan mondial.

Părinţii care nu îşi supun la timp copiii unor teste medicale şi de corectare estetică ar putea fi consideraţi în curând fie prea săraci pentru a-şi permite acest lucru, fie prea neglijenţi, aducând pe lume un copil neatrăgător şi lipsit de şanse în societatea oamenilor frumoşi şi perfecţi. Deocamdată acest lucru este doar un scenariu, însă ar putea deveni în curând realitate.

Să încercăm să examinăm din punct de vedere etic domeniul cuprinzător al diagnozei preimplant (PGD), cu toate posibilităţile şi pericolele ei. Printre cele mai importante chestiuni ale concepţiei despre sine a omului se numără aceea legată de modul procreării – natural sau in vitro. Pentru individ, această chestiune nu contează prea mult, dar pentru medici, jurişti şi pentru filosofii moralei, întrebarea este esenţială: ce ar trebui să ştim despre copiii concepuţi in vitro şi ce ne este permis când facem o asemenea alegere?

În prezent, fertilizarea in vitro a devenit o practică obişnuită. În urma unui tratament cu hormoni, ginecologul stimulează dezvoltarea foliculilor ovarieni care conţin ovule şi testează calitatea spermei. Dacă tratamentul cu hormoni dă rezultate, medicul extrage din fiecare folicul lichidul folicular, ce ar trebui să conţină 5–12 ovule mature. Apoi, ovulele sunt fertilizate în eprubetă, rata succesului fiind în jur de 70%.

O metodă mai nouă se bazează pe injectarea în ovul a unui singur spermatozoid (selectat), cu ajutorul unui micromanipulator. Dacă a doua zi ovulul s-a divizat de două ori, în uter se implantează doi embrioni. O altă metodă răspândită constă în implantarea ovulului fecundat la cinci zile după fertilizare. Ovulele fecundate rămase sunt fie distruse, fie – lucru care este permis doar în unele ţări – congelate în azot lichid. La aproximativ două săptămâni după implantarea embrionului se poate efectua testul de sarcină. Probabilitatea ducerii sarcinii la termen este de circa 40%.

Acest procedeu a fost iniţial conceput pentru două tipuri de cupluri. În primul rând, era vorba despre acele cupluri cu un istoric familial de boli genetice (unde se impunea testarea şi eventuala selecţie a embrionului), iar în al doilea rând era vorba despre cupluri care nu pot avea copii pe cale naturală. În cazuri excepţionale, ultimul grup are, de asemenea, posibilitatea folosirii spermei unui bărbat, precum şi a ovulului unei femei din afara cuplului. Este posibil şi ca o mamă-surogat să ducă sarcina la termen.

În unele ţări este permis ca, de la embrionul obţinut in vitro, să se extragă o celulă la trei zile după fertilizare, pentru a se vedea dacă există boli genetice sau anomalii cromozomiale, astfel încât părinţii şi medicul să poată hotărî în cunoştinţă de cauză dacă se va implanta sau nu embrionul. În Germania, embrionul nu poate fi examinat *înainte* de implantare, ci *după* aceea, când este mai riscant atât pentru mamă, cât şi pentru copil. Dacă se descoperă o boală căreia mama nu crede că poate să-i facă faţă, ea poate hotărî

să avorteze.

Susţinătorii PGD arată că această situaţie este nefirească, deoarece, prin diagnosticarea timpurie, când embrionul este încă în eprubetă, intervenţiile dificile nu ar mai fi necesare. Din acest motiv nu trebuie să ne mire faptul că, în ţările membre UE, atitudinea faţă de PGD este diferită. În Marea Britanie, de pildă, nu este nici o problemă pentru părinţii cu posibilităţi materiale să solicite testarea minuţioasă a embrionului aflat încă in vitro. Este, oricum, o practică ce se apropie mai mult de pretenţiile cuplului din Scoţia, care avea trei băieţi şi îşi dorea să aibă din nou o fetiţă, fără a vedea absolut nimic reprobabil în aceasta. Şi este chiar atât de rău ca, pe lângă alte trăsături, părinţii să poată alege şi sexul copilului? Embrionii rămaşi după fertilizarea in vitro mor oricum sau sunt congelaţi. Ce contează dacă se selectează voit un grup de celule de sex feminin sau dacă alegerea unui grup de celule de sex masculin este lăsată în seama întâmplării?

Chiar şi cei mai mulţi dintre critici recunosc faptul că, în acest caz, nu există nimic imoral. Excepţie fac cei care resping PGD din motive religioase, susţinând că aici nu este vorba despre voia lui Dumnezeu, ci despre dorinţele părinţilor. Contraargumentul împotriva PGD îl reprezintă consecinţele sale social-etice. Dacă testarea timpurie a embrionilor va deveni o normă, situaţia ar putea scăpa de sub control, motiv pentru care PGD este respinsă de critici. Aceştia o consideră un fel de alegere între viaţa „care merită“ să existe şi viaţa „care nu merită“ să existe, această „selecţie“ fiind, *în orice situaţie*, imorală. Respectivii critici sunt de părere că nimeni nu poate avea dreptul fundamental la un copil sănătos, şi nu la unul cu handicap. Criticii mai puţin înverşunaţi nu au nici o problemă cu selecţia conform unor criterii medicale. Pentru aceştia, imoralitatea începe în momentul în care este vorba despre *criterii non-medicale*, cum ar fi sexul, înălţimea sau aspectele ce ţin de estetică.

Să începem cu cei care resping în chip absolut PGD. Ce nu este în regulă cu distincţia între viaţa „care merită“ să existe şi viaţa „care nu merită“ să existe? Această distincţie ne aminteşte de barbaria naziştilor, care au considerat că oamenii cu handicap fizic şi psihic „nu merită“ să trăiască şi i-au ucis. Statul s-a transformat brusc în arbitru al vieţii umane şi a ucis oameni care aveau dreptul să trăiască. Asemenea nedreptăţi inumane trebuie condamnate fără discuţie din punct de vedere moral.

Dar PGD nu este acelaşi lucru cu actele imorale ale naziştilor. După cum am mai arătat, embrionii compuşi din patru sau opt celule nu sunt persoane. În afară de aceasta, nu este vorba despre intervenţia statului, ci decizia este luată de viitorii părinţi. Din ce motive – dacă nu de natură religioasă – se poate susţine că părinţii nu au dreptul de a avea un copil sănătos, fără handicap, mai ales dacă acest drept poate fi exercitat fără a pune

în pericol sau fără a ucide alte persoane? Selecţia embrionilor sănătoşi contravine reprezentării tradiţionale pe care o avem asupra caracterului imprevizibil, din punct de vedere medical, al evoluţiei sarcinii. Societatea umană a făcut multe pentru a reduce acest caracter imprevizibil. S-a redus mortalitatea infantilă şi obstetrica a făcut progrese. De ce ar trebui ca în cazul PGD să ne cramponăm de tradiţie? Oare acest progres medical nu aduce cu sine mai multe avantaje decât dezavantaje, mai multă fericire decât suferinţă?

În al doilea rând, criticii PGD se tem că, dacă asemenea alegeri ar fi permise, toată lumea cu oarecare dare de mână ar fi tentată să profite de ele. În ţările în curs de dezvoltare vor exista în viitor tot mai mulţi băieţi şi mai puţine fete, aşa cum se întâmplă deja în societatea chineză, unde în urma politicii unui singur copil, fetiţele sunt avortate, astfel încât în familie să rămână doar băiatul. În ţările occidentale, avertizează criticii, vor predomina copiii blonzi şi cu ochi albaştri, înalţi, supli şi atletici, fără mutaţii genetice. Şi chiar dacă s-ar înregistra o astfel de evoluţie nedorită, ar fi vorba doar despre oamenii bogaţi. Bogaţii vor face alegeri şi vor deveni din ce în ce mai blonzi, în timp ce copiii din categoriile defavorizate vor fi consideraţi „urâţi“. Sau poate că lucrurile se vor petrece exact invers. Copiii mai săraci vor fi selectaţi în funcţie de gusturile majorităţii, dar vor rămâne nişte paria, pentru că gusturile se schimbă repede. Doar cei inteligenţi îşi vor da seama la timp de adevăr şi nu vor lua parte la această modă. Dar indiferent de cum stau lucrurile, ce este atât de reprobabil în PGD, astfel încât să fie înăbuşită în faşă?

Mulţi oameni nu se simt în largul lor când îşi imaginează o astfel de evoluţie, dar este acest lucru un argument suficient? Deocamdată, toate acestea ţin de SF. Dacă, însă, posibilităţile vor fi într-o bună zi la îndemână şi ne va fi permis să le folosim, poate că va dispărea şi sentimentul de reţinere. Cine poate şti dacă nu cumva prima generaţie de copii creaţi prin selecţie deliberată nu va considera noua tehnologie întru totul firească?

În urmă cu doar zece ani, chirurgia plastică era un domeniu controversat; în prezent, cel puţin în unele cercuri şi categorii sociale, este un lucru absolut normal. Câţi copii nu se vor plânge, oare, că părinţii nu i-au „optimizat“ la timp? Şi aceasta pentru că diagnoza genetică preimplant va fi urmată într-un viitor apropiat de corectarea genetică reparatorie preimplant (PGR) şi de optimizarea genetică preimplant (PGO). Genele defecte ale embrionilor vor putea fi înlocuite în viitorul apropiat cu gene sănătoase şi probabil că această variantă va fi mai simplă, cu şanse mai mari de succes şi mai ieftină decât aceea de a trata un om deja bolnav. PGO începe cu genele asupra cărora s-au făcut cercetări amănunţite şi care sunt responsabile pentru anumite trăsături. Din câte ştim astăzi, se întâmplă destul de rar ca o genă să

corespundă unei singure trăsături, dar se întâmplă. De exemplu, există doar o singură genă care stabileşte culoarea ochilor noştri. Un schimb de gene ar putea însemna trecerea de la ochi albaştri la ochi căprui sau invers. Noţiunea de PGO îi face pe vizionari să îşi închipuie că va fi posibilă o „optimizare“ a speciei umane, în sensul că omul ar putea deveni mai paşnic şi mai moral, de parcă morala ar fi o predispoziţie genetică ce poate fi atribuită doar unei singure gene.

Posibilităţile sunt nesfârşite. La treizeci de ani după naşterea primului copil conceput in vitro, Louise Joy Brown, medicina reproducerii s-a transformat într-o „lume a miracolelor“. Este destul de uşor să susţinem existenţa unei graniţe între o selecţie sau optimizare medicală şi una non-medicală. În cazul unei selecţii medicale şi a corectării defectelor genetice, nimeni nu are de suferit, ci dimpotrivă, atât părinţii, cât şi copilul au de câştigat. În cazul unei selecţii şi corectări estetice, părinţii îşi asumă un risc incalculabil: până la urmă, aceştia iau decizii conform propriilor criterii estetice, indiferent de gusturile copilului. Dacă în privinţa sănătăţii, disputele sunt foarte puţine, în privinţa idealului estetic, acestea sunt extrem de numeroase. Ceea ce mi se pare frumos astăzi poate să mi se pară kitsch sau tern peste douăzeci de ani. Şi chiar dacă gusturile mele rămân constante, copilul meu nu trebuie să le împărtăşească. Prin urmare, de ce-ar trebui societatea să promoveze această selecţie estetică şi să o permită? Nu ar fi mai bine să îi protejeze pe părinţi împotriva lor înşişi şi pe copii faţă de gustul părinţilor?

Iată într-adevăr un punct de vedere. Ne mai putem întreba însă de ce ar trebui legea să aibă datoria de a se amesteca în astfel de chestiuni. De când este de datoria statului să-i protejeze pe oameni împotriva lor înşişi? Şi protejarea copiilor faţă de valorile părinţilor este o chestiune delicată. Şi exact acest lucru se întâmplă în cazul avortului: mama decide asupra dreptului la viaţă şi, aşadar, asupra valorii vieţii embrionului ei.

Este, în schimb, mult mai probabil ca, în domeniul medicinei reproductive să se petreacă numeroase miracole îndoielnice. Odată cu acest domeniu apare, astfel, şi o nouă percepţie asupra timpului. În iulie 2005 o femeie în vârstă de patruzeci şi cinci de ani din California a adus pe lume un copil, prin implantarea unui embrion congelat în urmă cu treisprezece ani. Astfel, celor doi gemeni, în vârstă de doisprezece ani, li s-a alăturat a treia surioară geamănă întrucât cei trei copii au rezultat în urma aceluiaşi proces de fertilizare. Pentru Steve Katz, specialist american în medicina reproductivă, este doar începutul. Acesta prevede ca embrionii congelaţi să fie aduşi la viaţă şi după cincizeci sau o sută de ani, adică la multă vreme după ce părinţii lor au decedat.

O altă problemă este creşterea celulelor care să înlocuiască anumite părţi afectate ale organismului. În iulie 2004, cazul lui Joshua Fletcher, un copil în vârstă de doi ani din Marea Britanie, a făcut vâlvă. Joshua suferea de o boală rară a sângelui, dat fiind că organismul lui nu producea suficiente globule roşii, şi de aceea speranţa lui de viaţă era foarte redusă. Ideea salvatoare, pe baza căreia Joshua putea fi ajutat, a fost donarea celulelor stem din partea unei rude apropiate. Din cauză că nici părinţii, nici fratele copilului nu erau compatibili din punct de vedere genetic, s-a propus conceperea in vitro a unei astfel de rude, urmând ca, dintre embrionii rezultaţi, să se aleagă exemplarul cel mai compatibil. Implantat în corpul mamei, din acel embrion urma să se dezvolte fratele ale cărui celule stem aveau să îl ajute pe Joshua. Autoritatea britanică pentru fertilizare umană şi embriologie (HFEA) a admis în mod excepţional procedura deoarece existau motive întemeiate de natură medicală. În Germania, o astfel de situaţie este exclusă, avându-se în vedere legislaţia. Până în prezent, nu se ştie nimic despre reuşita procedurii.

O altă posibilitate pe care o oferă medicina reproductivă o reprezintă modificarea limitei de vârstă până la care femeile sunt fertile. Ultimul răcnet la finele anilor ‘90 era aşa-numitul transfer ooplasmic. Dacă o femeie mai în vârstă ce apelează la inseminare artificială îşi face probleme în legătură cu fertilitatea ovulelor ei, ea o poate spori prin adăugarea citoplasmei extrase din ovulul unei femei mai tinere. Această metodă a fost pusă la punct de către medicul James Grifo, specialist în reproducere din New York. El a fost primul care a testat transferul ooplasmic şi a obţinut embrioni. Experimentul a fost un succes, iar „copiii lui Grifo“ trăiesc astăzi în China. Pentru a evita birocraţia aprobărilor, Grifo a plecat în China, unde a putut face cercetări nestingherit.

Pe urmă, plecarea în China nu a mai fost necesară. Un grup de cercetători conduşi de Jacques Cohen de la Institutul St. Barnabas pentru Medicina şi Ştiinţa Reproducerii din Lexington, New Jersey, a anunţat în 2001 faptul că s-au născut 15 copii prin intermediul transferului ooplasmic. Ceea ce Grifo nu le-a spus pacientelor sale este că citoplasma donatoarelor nu este doar o materie primă. Aceasta conţine mitocondrii purtătoare de material genetic. Dacă mitocondriile donatoarei se amestecă cu materialul genetic al ovulului tratat, embrionii obţinuţi prin transfer ooplasmic au trei părinţi: mama şi tatăl, ale căror gene se regăsesc în nucleul celular, cât şi donatoarea de plasmă, dacă se are în vedere gena mitocondrială. Copilul nu este prin urmare un amestec genetic rezultat din două, ci din trei persoane.

În noiembrie 2005, Douglas Wallace de la Universitatea California, din Irvine, a descoperit şi existenţa unui risc foarte mare în cazul transferului ooplasmic. Numeroşi şoareci veniţi pe lume prin acest procedeu s-au dovedit infertili. Este, deci, posibil ca mulţi dintre copiii creaţi de Grifo şi de Cohen să

fie infertili. Studiile arată că, în SUA, experimentele din domeniul medicinei reproductive nu sunt condiţionate de efectuarea prealabilă de teste pe animale, aşa cum se întâmplase în cazul cremelor pentru mâini şi a siropului de tuse, în ţările industrializate. Din aceleaşi studii se poate observa şi faptul că, în majoritatea statelor, legea este confuză când vine vorba despre noile metode miraculoase din medicina reproductivă. Pe lângă întâmplările fericite, uneori este nevoie de predicţii sumbre pentru clarificarea situaţiei.

Autorizarea testelor pe embrioni şi a diagnozei genetice preimplant într-un cadru mai extins va complica în cele din urmă sincronizarea cu tehnologia, dar şi interzicerea noilor proceduri, bazate pe metode permise, dar cu urmări imprevizibile, ce ar putea intra sub incidenţa legii. Dacă o procedură care pare inofensivă duce la rezultate potenţial periculoase, problemele de natură juridică sunt imense. Impactul confuziei etice şi al complicaţiilor legale pare incalculabil. Copiii Grifo şi Cohen îi vor da vreodată în judecată pe cei care i-au ajutat să vină pe lume pentru că sunt infertili? Vor avea chiar pretenţii financiare şi la moştenire din partea mamelor „secundare“, care, cu ani în urmă, au fost de acord să doneze citoplasmă pentru înnoirea ovulelor altei persoane? Sau vor solicita aceste mame secundare dreptul de a vizita şi a avea în îngrijire copiii despre existenţa cărora nu au ştiut nimic până la un moment dat?

După cum am spus, nu este de datoria statului să îi protejeze pe viitorii părinţi împotriva propriilor gusturi, idei şi închipuiri. Dacă ar exista legi care să permită asemenea măsuri, s-ar ajunge la totalitarism. Pe de altă parte, este de datoria statului să împiedice daunele previzibile asupra societăţii. În acest teritoriu moral şi medical se manifestă noile posibilităţi ce ţin de medicina reproductivă. Dacă astăzi şi în viitor se poate determina ceea ce, altădată, hotăra hazardul, urmările ar putea fi imprevizibile. Un asemenea tip de societate va pierde o trăsătură care, până acum, era inevitabilă: resemnarea şi acceptarea unei anumite situaţii din viaţă!

Chirurgia plastică oferă oricui posibilitatea de a-şi îndeplini visul unui chip şi al unui corp frumos, dar medicina reproductivă oferă posibilitatea evitării şi corectării defectelor de la bun început. Sănătatea şi frumuseţea devin pretenţii în dublu sens: pretenţii pe care le au părinţii faţă de copii şi pretenţii pe care le au copiii faţă de părinţi. O asemenea societate nu numai că îşi pierde capacitatea de înţelegere şi toleranţa faţă de defectele vizibile şi faţă de abaterile de la normele majorităţii, dar îi pune, de asemenea, pe părinţi şi pe copii într-o situaţie delicată. Vor fi copiii de acord cu acele „corecturi“ care s-au făcut la dorinţa părinţilor? Şi ce vor face dacă părinţii vor refuza să apeleze la „corecturi“, transformându-i astfel în nişte paria?

Fiecare nouă oportunitate constrânge sistemul judiciar să cântărească

potenţialele beneficii şi posibilele daune. Dacă Joshua Fletcher va avea un frăţior sau o surioară care poate să-i salveze viaţa fără să aibă de suferit, nu este acesta un lucru bun şi corect, chiar dacă frăţiorul sau surioara va afla într-o zi de ce a venit pe lume? Nici noi nu am venit de altfel pe lume în urma unei iubiri complet lipsite de egoism. Şi apoi cine îi va spune frăţiorului sau surioarei că s-a născut *doar* pentru un scop anume, şi nu pentru că părinţii îşi mai doreau un copil? Şi opţiunea de a nu face uz de o anume posibilitate poate să fie greşită din punct de vedere moral.

Pe de altă parte, eugenia de consum, adică selecţia în funcţie de anumite caracteristici fizice, deschide calea unui fenomen social nedorit de nimeni: o nesiguranţă profundă şi generalizată. Chiar dacă eugenia de consum nu poate fi respinsă pe baza vreunui principiu moral temeinic în cazuri individuale, în privinţa binelui comun, dominante sunt temerile. Ce fel de copii dorim noi să aducem pe lume? Dorim ca dreptul nostru de a avea în grijă o fiinţă autonomă să se transforme într-un drept de proprietate asupra unui obiect conceput conform dorinţelor noastre? Nu este neapărat un lucru rău să acceptăm că nu orice lucru în viaţă poate fi corectat. În orice caz, posibilităţile de corectare ale ingineriei genetice şi ale medicinei reproductive ar putea părea neînsemnate în viitor, în comparaţie cu potenţialul uriaş al neuroştiinţei.

17 Acronim pentru Food and Drug Administration (Agenţia Guvernamentală pentru Alimente şi Medicamente) (n. red.)

CLEVELAND

PUNTEA CĂTRE ÎMPĂRĂȚIA SPIRITULUI
PÂNĂ UNDE POATE MERGE NEUROŞTIINŢA?

„Maimuţa putea vedea. Ochii ei mă urmăreau prin încăpere. Putea mânca, şi dacă i-ar fi vârât cineva un deget în gură, l-ar fi muşcat.“ Lui Robert White îi face plăcere să vorbească despre experimentele sale cu maimuţe rhesus. În urmă cu peste treizeci de ani, ele l-au făcut celebru aproape peste noapte pe acest specialist în neuroştiinţă din Cleveland, statul american Ohio. Ce era deosebit la această maimuţă gata oricând să muşte? Capul îi era prins de un corp care nu era al ei!

White nu îşi mai aduce aminte câte primate a decapitat de atunci, în laboratorul său de la Case Western Reserve al Universităţii din Cleveland. Este vorba probabil de câteva sute. Totul a început în anii ‘70. White s-a apucat de treabă într-o aripă laterală a Şcolii de Medicină, o clădire de forma unui imens tort de nuntă, cu un portic cu coloane în stil clasic. A extirpat cu grijă creierul unei maimuţe rhesus şi l-a ataşat la sistemul circulator al altei maimuţe rhesus, care se afla încă în viaţă. După reuşita experimentului, neurochirurgul a trecut la transplantarea capetelor, separând pielea, muşchii, tendoanele, apoi traheea şi esofagul, coloana vertebrală şi măduva. În această etapă doar şase vase de sânge mai hrăneau creierul cu sânge. În doar câteva minute, White a conectat sistemul circulator al capului de maimuţă la corpul altei maimuţe, special pregătite în acest scop. Maimuţele cu capetele astfel transplantate trăiau câteva zile, apoi faţa şi limba începeau să li se umfle, iar pleoapele tumefiate li se închideau pentru totdeauna. Sistemul imunitar luptase împotriva corpului străin şi fusese învins. Cu toate acestea, curajosul om de ştiinţă a avut motive de bucurie: după toate aparenţele creierul nu fusese respins.

Cel ce cândva fusese cel mai tânăr profesor american de neurochirurgie şi-a asigurat pentru experimentele sale sprijin „de foarte sus“. În prezent, tată a zece copii şi catolic practicant, White a discutat pe îndelete cu papa Paul al VI-lea, apoi cu papa Ioan Paul al II-lea, fiind invitat să se

alături celui mai elitist cerc de cercetători din lume, Academia Pontificală de Ştiinţe a Vaticanului. Noul papă, însă, s-ar putea să fie mai rezervat: în ultimii ani, „Frankenstein din Ohio“ a vorbit adesea despre visul său de a efectua un transplant de cap şi de creier la om.

Învăţătura catolică l-a ferit pe chirurg de scrupulele morale, atunci când a făcut teste pe primate. Conform părerii lui White, „o maimuţă nu are nimic în comun cu omul, cel puţin în ceea ce priveşte creierul şi sufletul“. Visul lui White de a oferi un nou trup unor pacienţi precum actorul paralizat aproape complet Christopher Reeve (decedat între timp), sau fizicianul Stephen Hawking, care suferă de scleroză laterală amiotrofică, l-a făcut pe Suveranul Pontif să se cutremure. „Care este diferenţa între un transplant de ficat, înlocuirea unui braţ sau un transplant de corp?“ m-a întrebat White cu mai mulţi ani în urmă. „Nimănui nu i-ar veni ideea să caute sufletul în ficat sau în braţ. Sufletul se află în creier.“

Papa, cel puţin aşa se presupune, vede altfel lucrurile. Dar nu el este cel ce trebuie să finanţeze proiectul. White a spus la un moment dat că ar avea nevoie doar de patru, cinci milioane de dolari pentru a pleca la Kiev, unde să realizeze primul transplant de cap de om. Bineînţeles că „cea mai importantă operaţie din istoria omenirii“ ar presupune şi unele complicaţii. Pacientul nu va putea să îşi mişte braţele şi picioarele, nu va putea vorbi, nu va putea înghiţi şi nu va putea digera mâncarea. Oricum, spunea White în glumă, în mod normal nu ar avea de ce să se plângă. Ar mai fi nevoie de douăzeci de ani până când se va putea realiza şi legătura cu măduva spinării, înlăturându-se astfel toate problemele. L-am întrebat atunci pe White dacă şi-ar pune la dispoziţie propriul corp. „Bineînţeles“, a spus el, râzând. „Mai bine mi-aş pune la dispoziţie capul, că tot nu mai e bun de nimic.“

Robert White a fost de mai multe ori în Ucraina, dar „cea mai importantă operaţie din istoria omenirii“ nu a avut loc nici până în prezent, astfel încât filosofii, medicii şi juriştii nu trebuie să răspundă încă la întrebarea ce anume se transplantează în cazul operaţiilor lui White, capul sau corpul, şi nici familia donatorului corpului nu trebuie să se întrebe pe cine vizitează de fapt. Dar faptul că din planurile lui White nu s-a ales nimic nu trebuie să ne liniştească. Experimentele sale nu sunt decât vârful aisbergului, pentru că neuroştiinţa nu constituie doar cea mai mare provocare ştiinţifică a secolului XXI, ci şi cea mai mare provocare adresată moralei noastre. Pe lângă succesele sale, neurobiologia schimbă concepţia noastră tradiţională asupra umanităţii, generând în acelaşi timp noi posibilităţi, dar şi pericole.

Numeroase dintre aceste posibilităţi reprezintă, fără îndoială, o binecuvântare. Un astfel de domeniu nou al cercetării este *neuroprotetica*, o combinaţie între neuroştiinţă şi inginerie biomedicală. Succesele obţinute

până în prezent în acest domeniu ne îndeamnă să visăm la posibilităţi fantastice. Neuroprotetica stimulează, cu rezultate impresionante, organe precum inima, vezica urinară sau urechea. Un exemplu relevant în acest sens îl constituie implantul cohlear, efectuat în cazul persoanelor cu deficienţe de auz sau aproape surde. Cohleea este denumirea ştiinţifică pentru partea urechii interne responsabilă cu auzul. Iată cum se procedează: un mic procesor de sunet este aşezat în spatele urechii persoanei cu deficienţe de auz, iar aparatul transformă sunetele din mediu în semnale electrice, pentru a le trimite apoi cu ajutorul unei bobine, prin piele, până la implant. De acolo, prin intermediul microelectrozilor, impulsurile din cohlee sunt transmise mai departe către nervul auditiv pentru a fi prelucrate, în cele din urmă, în creier. Secretul unei astfel de neurostimulări constă în faptul că procesorul din spatele urechii transformă sunetele în aşa fel încât neuronii din creier asociaţi cu auzul să le înţeleagă, deşi ei nu „aud“ în sensul propriu al cuvântului. Neurostimularea este tehnica de a transmite semnale electrice către creier, care să „ocolească“ funcţiile senzoriale afectate ale organismului.

Acelaşi scop îl urmăreşte şi *implantul de retină*, efectuat pentru a reda vederea celor cu deficienţe de vedere sau celor ce sunt aproape orbi. În prezent, pacienţii cu implant pot să distingă între întuneric şi lumină, iar testele clinice s-au dovedit promiţătoare. Cercetătorii au depus eforturi pentru a reda mersul persoanelor paraplegice. Şi în acest caz s-a formulat ideea stimulării artificiale a căilor electrice ale organismului. La începutul anilor ‘90 cercetătorii au reuşit să măsoare exact cu ajutorul senzorilor nivelul de mobilitate al pacienţilor. Limbajul neuronilor responsabili de mişcare era cunoscut. Problema era doar dacă avea să fie posibilă controlarea şi reglarea mişcării. În 2002, o echipă de cercetători din München a reuşit ceea ce părea imposibil. Cu ajutorul mânerului cârjelor, un paraplegic a reuşit să dea comenzi unui computer pe care îl purta în rucsac. Erau comenzi de genul: „Ridică-te!“, „Mergi!“ sau „Urcă scările!“ În urma comenzilor primite, calculatorul transmitea impulsuri electrozilor ataşaţi de picioarele pacientului. Aceste impulsuri determinau muşchii să reacţioneze corespunzător, în timp ce alţi senzori făceau măsurători legate de procesul în desfăşurare şi transmiteau rezultatele computerului. La rândul său, computerul adapta comenzile sale pentru a face posibil mersul.

O altă posibilitate cercetată cu succes este implantul pentru mişcare, care să fie aşezat sub pielea pacientului, într-un mod asemănător cu implantul de cohlee. Chiar dacă pacientul paraplegic a putut să facă doar câţiva paşi, pentru viitor există numeroase speranţe.

Multe filme documentare au surprins imagini incredibile în care bolnavi de Parkinson sau de epilepsie trec printr-o alinare bruscă a

simptomelor, prin intermediul stimulării celebrale profunde. Ambele afecţiuni sunt asociate cu o anumită zonă a creierului. Semnalele electrice bine ţintite ale unui „pacemaker cerebral“ acţionează asupra zonelor hiperactive ale creierului şi reduc instantaneu simptomele. Pacientul bolnav de Parkinson care nu putea ţine cana cu mâinile sale tremurânde este acum în stare să stea liniştit în fotoliu şi să-şi bea cafeaua, eliberat de suferinţă. Pacientul de epilepsie se linişteşte brusc în toiul crizei. Procedurile neuroprotetice folosite în cazul auzului sau mersului ar putea fi aplicate şi cu privire la tulburările psihice. Electrozii din creier ar putea interveni direct asupra căilor neurochimice pentru activarea neurotransmiţătorilor „pozitivi“ şi ar vindeca depresia.

Toate aceste realizări nemaipomenite evocă vindecări de anvergură biblică: surzii vor auzi din nou, orbii vor vedea, iar ologii vor putea din nou să umble. Aşadar unde este problema? Ce legătură există între implanturile neurale, stimularea cerebrală şi transplantul de capete, efectuat după metoda Frankenstein? Ei bine, răspunsul este simplu: sistemul nervos poate fi manipulat şi folosit în scopuri dubioase.

Oricum, acest lucru ar fi cu putinţă într-o măsură mult mai mare decât era până acum cu ajutorul medicamentelor biochimice, şi tocmai acest lucru constituie un semnal de alarmă.

Armata şi serviciile secrete ar fi primele instituţii care să abuzeze de asemenea proceduri. Nu ar trebui să fie foarte greu să torturezi un prizonier folosind stimularea cerebrală profundă sau să îl manipulezi, acţionând asupra diferitelor regiuni ale creierului. Şi ce mai înseamnă un detector de minciuni în comparaţie cu scanerele cerebrale moderne? Această întrebare şi-a pus-o deja în 2000 Daniel Langleben, psihiatru la Universitatea Pennsylvania din Philadelphia. Deoarece procesele care se petrec în creier se pot observa cu ajutorul RMN-ului, mai trebuie să descoperim locul din creier în care iau naştere minciunile. Conform lui Langleben, în cortexul premotor există o regiune care devine activă în momentul în care trebuie să se rezolve situaţii conflictuale. Afirmaţiile lui Langleben sunt clare. Deoarece ne este mai greu să minţim decât să spunem adevărul, atunci când minţim, activitatea cerebrală devine mai intensă. Dar acest lucru nu este neapărat valabil în orice situaţie. De fapt, persoanele care şi-au făcut un obicei din a minţi trebuie să depună un efort mai mare atunci când încearcă să spună adevărul. În orice caz, două firme depun eforturi pentru a scoate pe piaţă scanerul cerebral pentru detectarea minciunilor al lui Langleben.

Un asemenea aparat ar fi la mare căutare în sistemul legal din Statele Unite. Expertizele realizate cu ajutorul tomografului joacă deja un rol deosebit de important în instanţă. Neuropsihiatrii utilizează aparatul pentru a stabili

gradul de responsabilitate al persoanelor care au comis delicte grave. Actele de cruzime şi crimele în serie sunt asociate frecvent cu disfuncţii sau leziuni în regiunea ventromedială a făptaşilor, lucru întâlnit şi la Phineas Gage. Aceste instantanee surprinse în mintea ucigaşilor şi a violatorilor nu ne ajută să ne dăm seama mai uşor dacă făptaşii s-au aflat în deplinătatea facultăţilor mintale, iar justiţia trebuie să hotărască asupra modului în care ar trebui să rezolve aceste cazuri.

Nu este deloc exclus ca, în viitorul apropiat, anumite leziuni ale creierului care duc la tulburări de comportament să fie rezolvate pe cale chirurgicală. Nu ar fi mai bine atât pentru făptaş, cât şi pentru societate ca infractorul cu leziuni cerebrale să fie supus – poate chiar în mod forţat – unei intervenţii pe creier, decât să fie închis pe viaţă sau poate chiar executat? Cine are, însă, ultimul cuvânt într-o asemenea situaţie? Neuropsihiatrul, judecătorul, făptaşul sau familia acestuia? Şi cine va împiedica abuzurile în cadrul unui sistem care consideră că o operaţie pe creier este de preferat finanţării detenţiei pe viaţă a infractorului?

Următoarea sursă potenţială de abuz o constituie mafia drogurilor. Cu cât ştim mai multe despre creier, cu atât îl putem manipula mai eficient. Substanţele psihoactive care stimulează atenţia bolnavului de demenţă îi pot tenta pe tineri, dar efectele asupra receptorilor de serotonină şi metabolizarea dopaminei (pentru rolul dopaminei, vezi *Domnul Spock iubeşte*) pot fi foarte periculoase. Dopamina, pentru care fenetilamina funcţionează ca agent de eliberare, are aceeaşi compoziţie chimică întâlnită în cazul mescalinei şi al LSD-ului, stimulând (sau suprastimulând) anumite zone ale creierului. Cu cât vom controla mai bine nivelul dopaminei din creier, cu atât mai puternice vor fi drogurile care se vor produce pe baza acesteia.

Şi chiar şi atunci când nu este vorba despre droguri ilegale, care este raza de acţiune a substanţelor psihoactive ce stimulează atenţia? Vorbim despre bolnavii de demenţă? Despre bolile ce afectează memoria? Despre tulburările uşoare de concentrare? Va deveni în viitorul apropiat un lucru cu totul normal ca părinţii să le pună copiilor o pastilă în ceaşca de cacao, astfel încât să se poată concentra mai bine la testele de la şcoală? Mai avem, într-adevăr, nevoie de ingineria genetică şi de medicina reproductivă, în condiţiile în care putem optimiza cu atâta uşurinţă performanţele copiilor noştri? Politicienii şi managerii vor face faţă fără probleme zilei de lucru de 16 ore. Sportivii care participă la Turul Franţei nu vor fi doar dopaţi, ci vor rămâne într-o stare euforică chiar şi atunci când vor avea de urcat panta cea mai abruptă.

În comparaţie cu toate acestea, agenţiile de publicitate, designerii web şi departamentele de marketing care vânează ultimele descoperiri din

domeniul manipulării grupurilor-ţintă par aproape inofensive. Când s-a descoperit că oamenii au tendinţa naturală de a se întoarce spre dreapta când se află într-un spaţiu străin, supermarketurile au început imediat să îşi aranjeze rafturile şi produsele conform acestei teorii. Experţii în psihologia culorilor folosesc RMN-ul pentru a-şi testa cataloagele. Pe de altă parte, industria jocurilor video şi a gadgeturilor electronice sondează preferinţele psihice ale clienţilor cu ajutorul scanerelor cerebrale. Oare toate aceste lucruri sunt aşa nevinovate precum par? Dacă pe vremuri contau presupunerile şi sondajele de opinie, acum sistemul nervos central al omului devine o sursă de informaţii care poate fi exploatată în mod direct.

Care sunt, însă, repercusiunile acestei evoluţii? Fără îndoială că mediul în care trăim nu are efecte doar asupra creierului nostru, ci modifică şi circuitele neuronale, uneori definitiv. Jucătorii pasionaţi de şah îşi formează anumite abilităţi care par să fie benefice pentru respectivele persoane. Ce se întâmplă, însă, cu un jucător de Ego Shooter, care împuşcă zilnic mii de inamici virtuali? El devine un jucător bun, dar ce urmări vor avea miile de împuşcături asupra creierului său? Succesiunea rapidă a secvenţelor din jocurile video trece prin creierele copiilor noştri fără să lase nici o urmă? Oricine are o idee cât de vagă despre ce înseamnă neuroştiinţa ştie deja răspunsul.

Iar această tendinţă de a face apel la cele mai noi descoperiri ale neuropsihologiei este abia la început. Vom asista în curând la un război între industria jocurilor video şi neuropsihiatrie, pornind de la conflictul dintre atragerea clienţilor, pe de o parte, şi stabilirea de interdicţii pe baza efectelor negative care pot apărea pe termen scurt sau lung, pe de alta? „Furtul atenţiei“ este un delict care nu este pedepsit în nici o societate. Această situaţie nu ar trebui să se schimbe pe viitor?

Filosoful Thomas Metzinger de la Universitatea din Mainz a inventat termenul de „evaluare de impact antropologică“ pentru estimarea riscurilor pentru societate presupuse de neuroştiinţă. Provocările neuroştiinţei ne obligă la o reconsiderare a posibilităţilor şi a pericolelor pentru creierul nostru, la o „cultură a conştiinţei“. În sistemul educaţional, Metzinger a propus ore de meditaţie care să nu aibă legătură cu religia, unde copiii ar trebui să înveţe cum să îşi sporească atenţia şi capacitatea de concentrare şi cum să se apere de numărul din ce în ce mai mare de activităţi şi jocuri care le distrag conştiinţa. Cu privire la practica medicală, Metzinger a stabilit un set de reguli pe care specialiştii în neuroştiinţă şi experţii în neurotehnologie ar trebui să le respecte: să nu colaboreze cu armata, să nu comercializeze rezultatele cercetărilor, să nu încalce prevederile cu privire la obţinerea de ţesut uman, să nu abuzeze pacienţii din punct de vedere medical sau comercial.

Fără îndoială că este nevoie de reglementări în domeniu. Nu trebuie să ne gândim la transplantul efectuat de Robert White în Cleveland pentru a ne da seama de faptul că starea de lucruri este cât se poate de serioasă. În următorii ani, în urma cercetărilor efectuate pe plan internaţional, tratarea atacurilor cerebrale ar putea fi posibilă prin transplant de creier, pentru a înlocui porţiunile afectate ale creierului. Dar acest lucru va reuşi doar dacă medicii vor putea reface căile şi contactele neuronale distruse în timpul transplantului. Dacă acest lucru este posibil, nu înseamnă oare că am putea dobândi cunoştinţele necesare „fabricării“ unui creier? Tema „creierului artificial“ a aprins dintotdeauna imaginaţia oamenilor, dar noile descoperiri din neuroprotetică şi neurobionică ne îndreptăţesc să sperăm la fabricarea „protezelor cerebrale“.

Încă nu ne putem închipui ce înseamnă acest lucru pentru perspectiva noastră asupra omului pentru că o proteză cerebrală – o maşină înzestrată cu minte – nu este muritoare în sensul clasic al cuvântului. Ea nu face, oare, din posesorul ei un supraom? Nu seamănă oare această viziune cu definiţia dată de Franz Marc picturii expresioniste, care „construieşte o punte către împărăţia spiritului“?

Provocarea morală a neuroştiinţei şi aplicaţiile sale practice au o dublă direcţie. Aceasta are misiunea de a-l proteja pe om împotriva abuzurilor şi trebuie să pregătească societatea pentru schimbările profunde aduse concepţiei noastre despre sine şi lume, care vor însoţi anumite tipuri de intervenţii pe creier. Şi aici ne confruntăm cu limita stabilită de Kant, care afirma că omul nu trebuie instrumentalizat, dat fiind că orice fel de abuz din partea armatei, a serviciilor secrete, dar şi a marketingului sau a industriei jocurilor video conţine elemente de instrumentalizare.

Consecinţele sociale ar putea fi considerabile, iar echilibrul utilitarist dintre plăcere şi suferinţă devine în acest sens problematic. Din acest motiv, societatea ar trebui să efectueze cât mai curând un control de natură etică, iar specialiştii în neuroştiinţă ar trebui să colaboreze cu filosofi, psihologi şi sociologi, care să le evalueze activitatea de cercetare şi să le anticipeze evoluţia viitoare.

Înainte de a lăsa în urmă perspectivele tradiţionale asupra omului şi a existenţei umane, ar trebui probabil să mai aflăm unele lucruri despre noi înşine. Am aflat câte ceva despre facultăţile noastre de cunoaştere şi am examinat câteva chestiuni importante de natură morală. Ne mai rămâne să aruncăm o privire asupra dorinţelor omului, asupra aspiraţiilor, plăcerilor şi bucuriilor noastre, pe scurt asupra credinţei, iubirii şi speranţei, fără de care nu am fi cine suntem.

CE POT SĂ SPER?

LE BEC

FIINȚA FAȚĂ DE CARE ALTCEVA MAI MARE NU POATE FI CONCEPUT EXISTĂ DUMNEZEU?

Există Dumnezeu? Se poate dovedi existenţa Lui? Să ne concentrăm asupra următoarei situaţii: singura reprezentare cu sens pe care am putea să o avem despre Dumnezeu este aceea a unei fiinţe infinit de mari şi de perfecte. Tot restul nu ar fi Dumnezeu, cel puţin nu în sensul creştin al cuvântului. Dumnezeu – am putea spune şi astfel – este acea fiinţă faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput. Dar dacă fiinţa faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput există, prin urmare Dumnezeu există!

Nu ştiu dacă toate acestea v-au convins, dar dacă nu, eu nu am nici o vină, pentru că nu eu am pus la punct acest argument al existenţei lui Dumnezeu. Meritul îi revine unui italian care şi-a petrecut o mare parte din viaţă în Franţa, dar cu toate acestea purta numele unui oraş englezesc: Anselm de Canterbury. Anselmo, căci acesta era numele său adevărat, s-a născut în jurul anului 1033 în Aosta, o localitate din nordul Italiei. La cincisprezece ani visa să se călugărească în mănăstirea aflată în apropierea oraşului natal, dar tatăl său, om ambiţios, avea planuri mai îndrăzneţe pentru el. Fiul său înzestrat urma să se dedice unei cariere politice. Când a împlinit douăzeci şi trei de ani, Anselm a pornit într-o călătorie de trei ani prin Franţa. Mai ales nordul ţării i s-a părut fascinant. De mai bine de o sută de ani normanzii îi alungaseră pe franci din nordul Franţei şi puseseră la punct o cultură înfloritoare. Ei preluaseră limba înaintaşilor, franceza, dar şi creştinismul. În timpul ocupaţiei normande au fost construite peste 120 de abaţii, adevărate centre ale culturii, economiei şi spiritului.

Şi în ceea ce priveşte arta religioasă, Normandia se număra printre cele mai bogate regiuni ale Franţei. Cele mai renumite mănăstiri şi abaţii erau Saint Wandrille, Mondaye, Jumièges, Hambye, mănăstirea trapistă din Soligny şi mănăstirea benedictină din Bec. În momentul în care Anselm ajunge în Normandia, cel mai de seamă învăţat din regiune, Lanfranc,

transformase abaţia Bec într-unul dintre cele mai importante centre spirituale din Normandia. Şi Anselm intră, după oarecare ezitare, în abaţie, în 1060. Trei ani mai târziu Lanfranc este ales abate al mănăstirii mai mari din Caen, iar Anselm devine prior al abaţiei din Bec. Relaţia strânsă pe care Lanfranc o are cu William Cuceritorul, ducele Normandiei, va decide evoluţia ulterioară a lucrurilor. În 1066 William cucereşte Anglia, şi Lanfranc devine arhiepiscop de Canterbury. Catedrala, care avea să fie cunoscută în toată lumea, nu este acum decât o ruină devastată de un incendiu care a avut loc în timpul războaielor duse de normanzi pentru cucerirea de noi teritorii. La Canterbury, Lanfranc repetă isprava din Bec: ruinele se transformă într-o biserică impunătoare în stil romanic, cu transept şi cor. În timp ce Lanfranc face din Canterbury cel mai important centru cultural şi religios al Angliei, Anselm dezvoltă mai departe abaţia Bec.

Singurul portret al lui Anselm pictat în Evul Mediu îi accentuează trăsăturile nobile: chipul ascuţit, nasul drept, fruntea proeminentă şi părul lung şi alb revărsat pe umeri. Alegerea lui Anselm ca abate s-a dovedit excelentă: Bec ajunge o mănăstire înfloritoare, cu o şcoală de elită şi seminarii de retorică. Anselm începe să scrie lucrări filosofice şi teologice. Prin anul 1080 scrie *Monologion* şi *Proslogion*. În *Proslogion*, o lungă meditaţie despre natura divină, se întâlneşte şi argumentul în favoarea existenţei lui Dumnezeu, acele idei cu care începe capitolul de faţă.

Fraza în care se arată că Dumnezeu este fiinţa faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput reprezintă unul dintre argumentele cele mai dezbătute din istoria filosofiei. Teza lui Anselm a devenit cunoscută drept primul *argument ontologic al existenţei lui Dumnezeu*. Termenul de „ontologie“ se traduce prin „teoria existenţei“. Un argument ontologic al existenţei lui Dumnezeu este acela din care existenţa Lui rezultă *direct şi nemijlocit*. Să ne amintim afirmaţia-cheie: Dacă Dumnezeu este fiinţa faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput, nu este posibil ca El să *nu* existe. Dacă nu ar exista, acest lucru ar reduce măreţia lui Dumnezeu într-un chip inacceptabil. Noţiunea fiinţei faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput nu ar mai exista dacă am concepe ceva mai mare. De aici rezultă că nu are sens să ne închipuim că Dumnezeu nu există.

Pe tot parcursul Evului Mediu şi până în zorii modernităţii, argumentul ontologic al lui Anselm a avut o importanţă covârşitoare, deşi ca întindere nu are nici măcar o pagină. Bineînţeles că argumentul a atras după sine şi critici. Primul adversar al lui Anselm a fost contele de Montigny, cunoscut drept călugărul Gaunilon, care a trăit în mănăstirea Marmoutiers în apropierea oraşului Tours, pe malul Loarei. Dintr-o definiţie alambicată – aşa i-a scris Gaunilon lui Anselm – nu se poate trage concluzia că există ceva.

Gaunilon a copiat argumentul lui Anselm şi a înlocuit sintagma „fiinţă perfectă“ cu aceea de „insulă pierdută“. Astfel, folosindu-se de cuvintele lui Anselm, el a dovedit că insula trebuie să existe cu necesitate. El a afirmat că, aşa cum măreţia de necuprins a lui Dumnezeu îi dovedeşte existenţa, tot astfel se întâmplă şi cu măreţia de necuprins a insulei.

Anselm a încercat să se apere, susţinând calm că argumentul său nu se aplică la insule şi la alte lucruri asemenea, ci reprezintă mai degrabă un caz excepţional. Trecerea de la perfecţiune la existenţă este valabilă numai pentru ceea ce este perfect în mod *absolut*, adică numai pentru Dumnezeu. Spre deosebire de El, o insulă nu este perfectă şi nici o fiinţă faţă de care altcineva mai mare nu poate fi conceput. Anselm l-a luat pe Gaunilon atât de tare în serios, încât a insistat ca argumentul său ontologic să fie copiat şi răspândit de alţi călugări doar împreună cu critica lui Gaunilon, iar răspunsul acestuia trebuia însoţit de argumentul lui Anselm. Reacţia lui Anselm a fost o dovadă de nobleţe, şi controversa iscată în jurul argumentului ontologic nu a făcut decât să îi crească faima.

În 1089, după moartea lui Lanfranc, vestitul abate din Bec părea succesorul firesc pentru funcţia de arhiepiscop de Canterbury. Cu toate acestea, William al II-lea, fiul şi urmaşul lui William Cuceritorul, a ezitat patru ani până să îl cheme în Anglia pe Anselm, care era un om inteligent şi sigur pe sine. Îndoielile regelui aveau să se dovedească întemeiate. Este adevărat că, în perioada în care Anselm a fost arhiepiscop de Canterbury, clădirea catedralei a fost extinsă şi viaţa culturală a luat amploare, dar şovăitorul rege şi mândrul arhiepiscop au devenit concurenţi în lupta pentru Coroană şi Biserică. După patru ani în funcţie, când Anselm face o călătorie la Roma, William profită de ocazie şi îi interzice să se întoarcă în Anglia, iar arhiepiscopul va petrece trei ani la Lyon. Succesorul lui William, Henric I, îi va îngădui lui Anselm să se întoarcă în Anglia, doar pentru a-l trimite în 1103 din nou în exil, de data aceasta pentru patru ani. În 1107, Anselm s-a întors la Canterbury, unde şi-a petrecut ultimii doi ani din viaţă. În 1494, cel care a crezut că a dovedit existenţa lui Dumnezeu a fost sanctificat.

Cea mai răsunătoare dispută în legătură cu argumentul ontologic al lui Anselm a fost iniţiată 150 de ani mai târziu de către un teolog şi filosof a cărui faimă avea să o depăşească pe aceea a Arhiepiscopului de Canterbury. Toma D’Aquino, italian la fel ca şi Anselm, s-a născut în jurul anului 1225 în castelul Roccasecca, în apropiere de Aquino, ca fiu al unui duce. La vârsta de cinci ani a fost trimis la mănăstire, iar la nouăsprezece ani a intrat în ordinul dominican. A învăţat şi a predat la Köln, Paris, Viterbo şi Orvieto, şi în 1272 a înfiinţat o şcoală dominicană la Napoli. Deşi a murit în 1274, la numai patruzeci şi nouă de ani, a fost un autor prolific şi putem afirma că în Evul

Mediu nu a existat nici un filosof care să influenţeze gândirea vremii sale mai mult decât Toma D'Aquino.

De la Anselm încoace se instaurase tradiţia ca orice tratat teologic să înceapă cu o clarificare raţională a existenţei lui Dumnezeu. Dar dominicanul de o inteligenţă sclipitoare nu era deloc mulţumit de argumentul lui Anselm. Fără să amintească numele predecesorului său, Toma critică modul în care Anselm trece de la reprezentarea conceptuală a lui Dumnezeu la existenţa sa reală. Faptul că eu concep un Dumnezeu perfect înseamnă doar că Dumnezeu există în imaginaţia mea, nu şi că El există cu adevărat. Toma a mers chiar mai departe şi a pus la îndoială faptul că ar avea vreun sens să se vorbească despre „fiinţa faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput", deoarece aceasta fie este prea mare ca să o mai pot concepe, fie este prea mică. Indiferent de ce aş concepe, pot întotdeauna să concep ceva mai mare. Cel mai mare număr cunoscut este mereu urmat de un altul deoarece există posibilitatea lui +1. Prin urmare, argumentul lui Anselm legat de existenţa lui Dumnezeu eşuează de la bun început întrucât nici nu există fiinţa faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput.

Toma nu a dorit nici pe departe să arate că nu există Dumnezeu, ci, dimpotrivă, şi-a propus să găsească un argument mai bun în sprijinul existenţei Sale. Spre deosebire de Anselm, Toma D'Aquino considera că existenţa lui Dumnezeu este un lucru atât de măreţ, încât nici nu poate fi cuprins de imaginaţie. Propria sa încercare de a argumenta existenţa lui Dumnezeu ţine de un cu totul alt mod de abordare.

Toma D'Aquino explică existenţa lui Dumnezeu bazându-se pe logică şi pe înlănţuirea dintre cauză şi efect. Argumentul său este unul *cauzal*. Având în vedere că lumea există, ea trebuie să fi luat naştere la un moment dat, deoarece nimic nu apare din nimic. Cândva, trebuie să fi existat o cauză eficientă, care să fi creat sau să fi pus totul în mişcare, iar ceea ce se află la originea a tot ce există este imobil pentru că, dacă nu ar fi aşa, nu s-ar afla la origini, ci ar avea la rândul său o cauză eficientă. La originea a tot şi toate se află prin urmare „un mişcător nemişcat", concept pe care Toma D'Aquino l-a preluat de la filosoful grec Aristotel.

Şi totuşi, cum trebuie să ni-l închipuim pe acest mişcător nemişcat? De fapt, acesta este, după cum s-a arătat, inconceptibil deoarece, pentru a fi ceea ce este, trebuie să aibă toate atributele pe care lumea nu le are. El trebuie să fie absolut, etern, adevărat, inteligent dincolo de orice închipuire şi perfect. Pentru a-şi face o imagine asupra lui Dumnezeu, omul ar trebui să înlăture una câte una reprezentările obişnuite. Cu cât voi arunca peste bord mai multe reprezentări omeneşti, cu atât mai repede se va risipi întunericul care mă înconjoară. Trebuie să concep aşadar o fiinţă care nu este alcătuită din materie

şi care nu este condiţionată de timp. Dumnezeu este atotputernic şi omniscient, infinit şi de necuprins. Voinţa sa este absolută şi perfectă, iar iubirea lui este infinită, ca o chintesenţă a fericirii.

Pentru filosofi ca Toma D'Aquino, scopul era acela de a media cât mai convingător între raţiune şi credinţă şi de a arăta cum şi de unde ştie omul cine sau ce este Dumnezeu. Nici un filosof important al Evului Mediu nu a pus la îndoială existenţa lui Dumnezeu, ci se dorea doar să se arate modul în care era posibilă o reprezentare raţională a lui Dumnezeu.

Aceasta a fost şi direcţia pe care a urmat-o Immanuel Kant în 1781, în *Critica raţiunii pure*. Toate reprezentările mele despre lume, arăta Kant, sunt reprezentări ale minţii mele (vezi *Legea morală în mine*). Cu ajutorul simţurilor am acces la diferite experienţe, intelectul meu formează reprezentări, iar prin intermediul raţiunii ajung să le ordonez şi să le evaluez. Nu ştiu, însă, absolut nimic din ceea ce se situează în afara lumii experienţelor mele senzoriale. Conform părerii lui Kant, tocmai aici se află dilema referitoare la argumentul în sprijinul existenţei lui Dumnezeu. Când îmi formez o reprezentare despre o fiinţă absolut perfectă, este vorba despre o reprezentare a minţii mele. Lucru pe care l-a admis şi Anselm. Dar chiar şi atunci când deduc din această reprezentare că perfecţiunea lui Dumnezeu presupune existenţa sa reală, este vorba tot despre o *reprezentare a minţii mele.* Este clar că Anselm nu observase acest lucru. Pentru el, reprezentarea asupra lui Dumnezeu trecuse direct din minte în lume. În realitate, Anselm arătase numai cum se formează în mintea lui reprezentarea conform căreia Dumnezeu trebuie să existe. Atât, nici mai mult, nici mai puţin.

Odată ce Kant a ajuns să se confrunte cu argumentul ontologic al lui Anselm (pe care îl ştia în varianta lui Descartes, foarte asemănătoare cu originalul), critica sa adusă logicii argumentelor în favoarea existenţei lui Dumnezeu a fost de nestăvilit. Influenţa lui Kant a fost enormă. Deşi au mai fost aduse argumente în favoarea existenţei lui Dumnezeu, argumentul ontologic avea să fie redus la tăcere pentru multă vreme.

Cu atât mai uimitor este faptul că, în prezent, are loc o discuţie ştiinţifică despre argumentele în favoarea existenţei lui Dumnezeu, mai ales din domeniul ponderat al neuroştiinţei. Există chiar unii specialişti în neuroştiinţă care afirmă că au dezlegat misterul existenţei lui Dumnezeu. Primul care a susţinut că există progrese în această privinţă a fost neurologul canadian Michael Persinger de la Universitatea Laurentian din Sudbury. Încă din anii '80 el a efectuat o serie de teste considerate cel puţin ciudate. El le-a cerut subiecţilor să se aşeze pe fotolii, în pivniţa izolată fonic a universităţii, şi le-a împărţit ochelari cu lentile de culoare închisă. După aceea, le-a pus pe cap câte o cască de motociclist, uşor modificată, prevăzută cu bobine magnetice,

care emiteau impulsuri relativ puternice. Cu ajutorul acestor bobine, Persinger putea măsura şi manipula undele cerebrale. Numeroşi subiecţi spun că ar fi simţit o „realitate superioară“ sau o „prezenţă“, ca şi când ar mai fi fost cineva în încăpere. „Unii susţin că simt prezenţa îngerului lor păzitor, a lui Dumnezeu sau aşa ceva“, a relatat Persinger. Pentru cercetătorul canadian, lucrurile sunt clare: sentimentele religioase iau, evident, naştere sub influenţa câmpurilor magnetice. Conform lui Persinger, acest lucru este evident în timpul variaţiilor bruşte ale câmpului magnetic terestru, de pildă, în cazul cutremurelor. Nu se întâmplă adesea ca experienţele de natură mistică să fie asociate cu catastrofele naturale? Mai ales persoanele cu o sensibilitate ridicată la nivelul lobului temporal sunt deosebit de expuse la asemenea fenomene magnetice. Conform lui Persinger, între Dumnezeu şi magnetismul terestru există o strânsă legătură. Din păcate, nici un alt specialist în neuroştiinţă nu a reuşit să repete aceste experimente, iar comunitatea ştiinţifică îl consideră pe cercetătorul canadian un excentric.

De mai mult succes s-a bucurat, în schimb, colegul său mai tânăr, Andrew Newberg, de la Universitatea din Pennsylvania. La finele anilor ‘90, Newberg, specialist în medicină internă, medicină nucleară şi cardiologie nucleară, a pus la punct o întreagă serie de experimente pentru a sonda misterul credinţei. Ca subiecţi, Newberg şi-a ales numai persoane cu o înaltă înzestrare spirituală, printre care şi maici franciscane şi călugări budişti, pe care i-a testat cu un tomograf computerizat cu emisie de fotoni, observând fluxul sangvin din creier.

Subiecţii au început să mediteze şi să se adâncească în credinţă. În momentul în care subiecţii ajungeau într-un anume stadiu meditativ sau extatic, aceştia trăgeau de o manetă şi Newberg le injecta un reactiv colorat, astfel încât să poată observa schimbările intervenite pe monitor. Acestea au apărut mai ales la nivelul lobului parietal şi al celui frontal: în timp ce activitatea s-a diminuat la nivelul lobului parietal, s-a amplificat la nivelul lobului frontal. Dacă pentru Persinger locul în care ne atinge Dumnezeu este situat în lobul temporal, pentru Newberg este situat în lobul frontal.

În timp ce Persinger păstrează prudenţa, Newberg este euforic şi îndrăzneţ. Nu este nici o întâmplare că în creier există un centru al religiei, afirmă acesta din urmă. Cine altcineva dacă nu Dumnezeu a conceput şi a sădit acest centru în fiinţa noastră? Cartea pe care a scris-o Newberg despre experimentele sale a devenit bestseller în SUA. Ea poartă titlul *Why God Won’t Go Away (De ce nu dispare Dumnezeu).*

Iluminarea pe care filosoful Diogene a trăit-o, conform legendei, într-un butoi, călugărul de astăzi o va trăi în interiorul tomografului. Faptul că Persinger detectează centrul sensibilităţii religioase în lobul temporal şi

Newberg identifică acelaşi centru în lobul frontal ni se pare extrem de relevant. Lobul temporal cuprinde mai cu seamă funcţiile auzului şi tot aici se află şi zona Wernicke, ce răspunde de înţelegerea limbajului. În afară de aceasta, lobul temporal joacă un rol important în ceea ce priveşte memoria explicită. Spre deosebire de lobul temporal, lobul frontal ne controlează mişcările şi este responsabil cu planificarea mişcărilor şi a acţiunilor. Ambele regiuni ale creierului guvernează funcţii cognitive „superioare“, dar în moduri diferite. Aşa cum s-a întâmplat în privinţa lui Persinger, şi Newberg a fost criticat pentru fermitatea concluziilor sale, stabilite în urma unui număr relativ de teste.

Nu cumva sentimentele noastre religioase implică mai mult decât *o singură* regiune a creierului? Şi chiar dacă ar exista acel *mailbox* pentru mesaje religioase pe care l-a identificat Newberg, cine poate afirma că Dumnezeu este expeditorul care mă luminează şi îmi trimite cunoaştere? Nu ar putea fi vorba despre spamuri inconştiente pe care le fabric eu însumi şi care îmi invadează propriul creier, ceva în genul unei erori apărute în timpul evoluţiei?

Argumentul neuroteologic în favoarea existenţei lui Dumnezeu nu ne duce nici el prea departe. În cel mai bun caz, pe baza acestuia ne putem da seama cum adevărurile religioase percepute se formează la nivel neurochimic, dar ideea că Dumnezeu chiar vorbeşte cu omul rămâne o speculaţie. Până şi dovada clară că în creier există centri ai experienţelor religioase nu înseamnă că s-ar crea o punte între creier şi lumea supranaturală. Obiecţia lui Kant, conform căreia argumentele în favoarea lui Dumnezeu trec în mod nepermis din propriul domeniu al experienţei într-o lume pretins obiectivă se aplică şi aici.

Critica lui Kant era îndreptată numai împotriva argumentului ontologic, dar ea este potrivită şi în privinţa argumentului neuroteologic. Dar cum rămâne cu abordarea cauzală? Argumentul cauzal în favoarea existenţei lui Dumnezeu nu porneşte de la reprezentări, ci mai degrabă caută un răspuns la întrebarea: „De ce există lumea?“ Nu ar trebui să presupunem că Dumnezeu este acea Cauză Primă, care a pus totul în mişcare? Putem face acest lucru, dar nu este necesar. Raţionamentul potrivit căruia se arată că nimic nu se poate naşte din nimic instituie o Cauză Primă – dar trebuie să fie oare Dumnezeu?

Pentru unii oameni, este mai uşor să îşi închipuie un Dumnezeu veşnic decât o materie veşnică. Pentru alţii, este exact invers. Oricum, se ştie că materia există, deşi despre Dumnezeu nu se poate spune acelaşi lucru – oricum nu pe cale senzorială. Ipoteza că materia ar putea fi veşnică l-a îndemnat pe Bertrand Russell (vezi *Musca în sticlă*) să se îndoiască de existenţa unei Cauze Prime, pentru că, dacă orice lucru ar avea o cauză, atunci

nu ar exista un început. În acest sens, nu ar exista un început şi nici un „Dumnezeu prim“. Cu un oarecare cinism, Russell a imaginat posibilitatea existenţei mai multor Dumnezei, care să se creeze succesiv unul pe celălalt.

Teoria lui Toma D'Aquino potrivit căreia Dumnezeu este cauza primă nu reprezintă un argument convingător în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Poate că ar fi fost mai bine să rămână consecvent cu obiecţia adusă lui Anselm, potrivit căreia orice concepţie asupra lui Dumnezeu este inevitabil insuficientă. Lucrurile la care nu avem acces în mod direct prin experienţă nu ar trebui stabilite cu prea multă siguranţă. Pornind de aici, numeroşi teologi au respins orice argument în favoarea existenţei lui Dumnezeu. „Oricine susţine că poate atesta realitatea lui Dumnezeu pornind de la argumente în favoarea existenţei Sale poartă o dezbatere în jurul unei fantome“, a arătat teologul protestant Rudolf Bultmann. Creierul nostru de animal vertebrat nu a fost conceput pentru a ne oferi acces la tot ceea ce este supranatural, altminteri nu am mai vorbi despre lucruri supranaturale. Tocmai de aceea stă în firea lucrurilor faptul că Dumnezeu nu poate fi văzut, ci doar – indiferent în ce fel – simţit sau poate nici atât.

Cei care ar dori, totuşi, să dovedească existenţa lui Dumnezeu mai au un atu. Dacă, din motivele amintite, existenţa lui Dumnezeu nu poate fi argumentată în mod direct, ea nu poate fi dovedită măcar *indirect*? Pe această cale, despre care se discută în prezent, mai ales în SUA, a pornit „teologia naturală“.

BISHOP WEARMOUTH

CEASORNICUL ARHIDIACONULUI ARE NATURA VREUN SENS?

În studenţie, tânărul Charles Robert Darwin s-a dovedit o catastrofă. Ca student al Facultăţii de Medicină din Edinburgh, avea probleme de învăţare şi nu putea să se concentreze. La disecţii i se făcea rău, în timp ce studiul naturii, de la stele-de-mare şi crabi până la păsări, îl interesa mai mult decât manualele. După doi ani, tatăl său avea să-şi piardă răbdarea. Gata cu medicina! Prin urmare, şi-a înscris fiul delăsător la Christ's College de la Cambridge, una dintre cele mai respectabile universităţi anglicane din ţară. Dacă nu fusese în stare să devină medic, poate avea să fie un bun pastor.

În 1830, când a ajuns la Cambridge, lui Darwin i s-a oferit la Christ's College un apartament cu totul special, în care locuise filosoful şi teologul William Paley. Chiar şi la douăzeci şi cinci de ani de la moartea sa, el era privit aproape ca un sfânt la universitate, iar lucrările sale se aflau în programa după care studia Darwin. Nici pe departe lucruri învechite, în carte erau adevărate capodopere ale teologiei, care îşi păstrează valabilitatea în timp. Până şi Darwin a fost încântat. E adevărat că studiul teologiei îl plictisea şi mai mult decât studiul medicinei, dar scrierile lui Paley au constituit o mare excepţie. În timpul liber, Darwin cutreiera câmpiile şi pădurile colecţionând gândaci şi plante. În camera sa de studiu citea însă *Teologia naturală* a lui Paley despre geneza universului, despre marele sistem al naturii, proiectat şi conceput de Creatorul tuturor lucrurilor, sistem despre care dă mărturie fiecare gâză, fiecare ou de pasăre, fiecare fir de iarbă. Dar cine era acest om care l-a impresionat atât de profund pe Darwin? Cine era cel care adusese cele mai clare argumente în favoarea existenţei lui Dumnezeu, considerate până la jumătatea secolului al XIX-lea ca fiind cele mai cuprinzătoare şi suficiente?

William Paley se naşte în iulie 1743 la Peterborough, într-o familie de slujbaşi modeşti ai Bisericii. Tatăl său este diacon al catedralei şi îşi întreţine cu greu soţia, cele trei fiice şi pe micul William. Datorită cunoştinţelor sale de greacă şi latină, tatăl lui Paley este numit directorul şcolii primare din

Giggleswick, un sat din vestul ţinutului Yorkshire. Foarte curând, William se va dovedi cel mai bun elev al clasei sale. Datorită inteligenţei şi spiritului său ager, este deja considerat un tânăr promiţător. Băiatul de numai cincisprezece ani va fi înscris de tatăl său la Universitatea din Cambridge. Deşi bolnăvicios şi firav, tânărul Paley este foarte înzestrat din punct de vedere intelectual. Christ's College este o şcoală de elită unde se formează clerici şi politicieni englezi, iar William va face, la rândul său, o carieră de care tatăl lui să fie mândru.

Dintre toţi studenţii de la Cambridge, Paley este cel mai tânăr şi aptitudinile sale sunt, într-adevăr, remarcabile. Încă din studenţie, acesta reuşeşte să iasă în evidenţă: pieptănătura sofisticată, cămaşa din dantelă, ciorapii scumpi, din mătase, atrag atenţia tuturor. În timpul dezbaterilor din colegiu face senzaţie cu gesturile sale expansive şi cu discursul pătimaş. Chiar dacă unii îl consideră un excentric, cei mai mulţi îl admiră pentru agerimea minţii şi pentru talentul retoric. Ca dovadă, Paley îşi va termina studiile ca şef de promoţie.

Recunoaşterea profesională se lasă însă aşteptată. Forţat de împrejurări, predă latina la o academie din Greenwich, până când va obţine titlul de lector la fosta sa universitate. În 1766 se întoarce la Cambridge, la Christ's College, iar un an mai târziu are loc hirotonisirea sa ca pastor al Bisericii Anglicane. Ambiţia lui Paley de a face carieră cu orice preţ este de neclintit. În visurile sale, bărbatul în vârstă de treizeci de ani se vede avocat la tribunalul regal. În singurătatea camerei sale ţine pledoarii înflăcărate, se duelează în gând cu prim-ministrul William Pitt sau cu cei mai înzestraţi oratori din Parlamentul englez. Dar tot ceea ce i se oferă bărbatului ambiţios de familie modestă sunt două parohii mici. În septembrie 1777, Paley primeşte vicariatul de la Appelby. Deşi acesta visase la ceva mai mult, veniturile aduse de parohie îi asigură un trai decent. Se căsătoreşte cu fiica unui prosper negustor de băuturi alcoolice. Aceasta îi dăruieşte patru fete şi patru băieţi, chiar dacă nu îl vede prea des pe soţul ei. În 1780, episcopul de Carlisle, o capitală de district situată în apropierea graniţei cu Scoţia, îl cheamă pe Paley la catedrala de acolo pentru ca doi ani mai târziu să îl numească arhidiacon.

La patruzeci de ani, Paley poate arăta, în sfârşit, lumii de ce este în stare. În loc de dueluri retorice în Parlament, oferă pledoarii convingătoare în cărţile sale. Stilul său este cizelat, foarte convingător şi accesibil. Atras de scrierile contemporanului şi compatriotului său Jeremy Bentham încearcă să concilieze utilitarismul cu Biserica. Ca şi Bentham, Paley consideră că filosofia trebuie să aibă, în ansamblul său, un singur principiu: sporirea fericirii. În sensul creştinesc al cuvântului, omul nu devine bun prin credinţa

sa, ci prin faptele sale, prin responsabilitate şi implicare socială. Aşa cum Dumnezeu a conceput în natură o mare varietate de mecanisme, combinaţii şi conexiuni, tot astfel fiecare om trebuie să se adapteze mediului său social pentru a-şi realiza menirea.

Paley are succes: episcopul Londrei îi oferă un post bine plătit în catedrala St. Paul; episcopul de Lincoln îl numeşte decan al diocezei sale, iar episcopul de Durham îi oferă o parohie confortabilă, care aduce venituri frumoase, la Bishop Wearmouth. Cu toate acestea, atitudinea sa critică faţă de Biserică şi convingerile sale liberale îl împiedică să ajungă episcop. În cele din urmă, Paley este numit doctor honoris causa la Cambridge şi pleacă la Bishop Wearmouth, un orăşel idilic de la ţărmul Mării Nordului.

Aici îşi va găsi timp pentru scrierile sale majore, călăuzit încă de principiul conform căruia bucuria trebuie să fie cât mai mare şi suferinţa cât mai mică. Cu cât viaţa este axată mai mult pe acest principiu individual şi social, cu atât mai bine. Dar cum este raportată la lume ideea de scop? De ce natură este legătura naturală între voinţa Creatorului şi principiile de viaţă ale fiecărui individ? În camera de lucru din Bishop Wearmouth ia naştere cea mai importantă carte a lui Paley, *Teologia naturală*.

Lucrarea se încheagă cu greu. O boală gravă de rinichi, însoţită de crize dureroase, îl constrânge uneori pe Paley să nu lucreze săptămâni la rând. Planul pe care şi l-a propus se dovedeşte greu de îndeplinit: conceperea unei teorii a universului bazată pe studiul riguros al fenomenelor naturii. Paley cercetează cu grijă tot ceea ce există în Bishop Wearmouth în legătură cu planurile de alcătuire a naturii: adună penele găinilor de prin curţi, solzii peştilor de pe ţărm, culege ierburi şi flori de pe marginea drumului şi se adânceşte în lectura cărţilor de anatomie.

Cuvântul-cheie al noii sale cărţi este „adaptare“. Cum a rânduit Dumnezeu milioanele de vieţuitoare în natură şi cum s-au adaptat acestea potrivit voinţei Lui, astfel încât, din întrepătrunderea lor să rezulte un tot din punct de vedere fizic şi spiritual?

În 1802 cartea este gata şi are un succes extraordinar. Cincizeci de ani mai târziu, *Teologia naturală* constituia încă cel mai cunoscut argument teologic în favoarea lui Dumnezeu din teologia engleză, şi oferă, după cum specifică Paley în subtitlu, „dovezi ale existenţei şi atributelor Divinităţii, culese din manifestările naturii“.

Paley a avut un respect profund faţă de complexitatea lumii fiinţelor vii dându-şi seama că aceasta trebuie explicată într-un mod cu totul aparte. Afirmaţia sa nu este nici nouă, nici originală. Cu peste o sută de ani înainte, în 1691, naturalistul John Ray începuse un proiect asemănător şi numeroşi alţi filosofi şi teologi au mers de atunci pe calea deschisă de el. Dar Paley şi-a

formulat ideile mai clar şi mai convingător decât oricare dintre înaintaşii săi. Cea mai cunoscută parte a cărţii este cea de la început, unde se propune metafora ceasornicarului. Ce poate fi mai admirabil decât precizia cu care sunt lucrate roţile dinţate şi arcurile unui ceas şi măiestria cu care ele sunt asamblate? Dacă am găsi pe câmp un ceas, atunci precizia şi complexitatea proiectului ne vor obliga să conchidem „că ceasul trebuie să fi avut un creator; la un anumit moment dat, într-un loc sau altul, trebuie să fi existat un meşter sau nişte meşteri care l-au făurit pentru scopul căruia vedem că şi slujeşte de fapt, care i-au înţeles mecanismul şi i-au stabilit utilizarea. Orice dovadă de ingeniozitate, orice manifestare a unui proiect care există în ceas, există şi în lucrarea naturii, cu deosebirea că, în cazul naturii e cu mult mai mare, într-o măsură care depăşeşte toate calculele.“[18]

Metafora ceasornicarului naturii se leagă indisolubil de numele lui Paley. *Teologia naturală* ajunge, în cele douăzeci de ediţii ale sale, la un public larg, deşi nu el a inventat această imagine. Metafora se întâlneşte şi la teologul olandez Bernard Nieuwentijdt, descoperit din lecturile sale, cu toate că nici Nieuwentijdt nu o inventase. Încă din 1696 William Derham publicase o lucrare intitulată *Ceasornicarul artificial*. La rândul său, Derham preluase şi adaptase imaginea complicatului mecanism al naturii din tratatul lui Cicero *Despre natura zeilor*.

Chiar dacă metafora ceasornicarului nu era deloc originală, Paley a luat-o mult mai în serios decât predecesorii săi. El cercetează corpul din creştet până-n tălpi şi arată cum fiecare părticică corespunde mecanismului intern al unui ceas construit cu nemaivăzută măiestrie. Cuprins de o mare admiraţie pentru ochiul omenesc, îl compară cu un telescop şi trage concluzia că există aceeaşi dovadă pentru faptul că ochiul a fost făcut pentru văz ca şi aceea pentru faptul că telescopul a fost conceput pentru a veni în sprijinul ochiului; şi ochiul trebuie să fi avut un Creator, ca şi telescopul. Paley îşi susţine argumentul venind cu un număr impresionant de exemple. „Dacă am schimba un lucru cât de mic al corpului omenesc, de pildă dacă am lua o unghie şi, în loc să o punem în vârful degetului, am pune-o la încheietura acestuia, cât de greu ne-ar fi să mânuim tot felul de lucruri, dar şi în multe alte privinţe!“

Când termină cartea durerile lui Paley deveniseră insuportabile. El a continuat să caute explicaţii pentru faptul că, în cea mai bună şi cea mai bine gândită dintre creaţiile lui Dumnezeu, există suferinţă şi durere. Dacă Dumnezeu a creat rinichii, de ce nu a făcut în aşa fel încât ei să nu doară şi să nu sângereze? Răspunsul rămâne vag, din moment ce Paley, pe de o parte, se constituie în apărătorul creaţiei lui Dumnezeu, arătând că binele va învinge răul, iar pe de altă parte speră că evoluţia creaţiei se va încheia abia atunci

când, într-o bună zi, răul şi suferinţa vor dispărea cu totul din lume. Crizele renale ale lui Paley se agravează. Funcţia de episcop de Gloucester, pe care şi-o dorise de atâta vreme, îi este oferită mult prea târziu, iar el nu o mai poate accepta. Slăbit, îşi petrece ultimele luni de viaţă la pat, iar în 1805 moare, orb, dar lucid, în locuinţa sa din Bishop Wearmouth.

Opera lui Paley era acum completă. El a crezut că descifrase taina creaţiei în principiul *adaptării* organismelor la natură. Întreaga natură biologică a fost concepută cu un scop de către Creatorul său. Dar Paley nu avea de unde să ştie că filosofia naturii nu se încheiase odată cu el. Dimpotrivă, treizeci de ani mai târziu, avea să fie considerat iniţiatorul unei noi teorii, care punea „adaptarea“ într-o lumină cu totul nouă.

La doi ani după ce citise *Teologia naturală* a lui Paley, proaspăt confirmatul cleric anglican Charles Darwin urca la bordul vasului de cercetare *Beagle*, care se îndrepta spre America de Sud. Observaţiile pe care le-a făcut acolo pe animale vii, dar şi pe fosile, i-au schimbat concepţia pe care o avea despre lume. Plantele şi animalele se adaptează, într-adevăr, la mediu, aşa cum scrisese Paley, dar ele nu fac acest lucru doar o singură dată, ci mereu şi mereu. Planul general al lui Paley, referitor la un ceasornicar care pusese definitiv în mişcare mecanismul naturii, nu mai era avut în vedere. Dogma Bisericii despre existenţa unui Dumnezeu individual îşi pierduse credibilitatea.

După mai bine de douăzeci de ani de frământări şi ezitări, în 1859, Darwin publică *Originea speciilor*, care se îndepărtează de argumentul lui Paley. Darwin este nevoit să constate: „Nu mai putem susţine că minunatul ligament elastic al unei scoici bivalve a fost creat de o fiinţă inteligentă în acelaşi fel în care a fost făcută balamaua unei uşi de mâna omului.“ Acolo unde Paley dorea să observe o mare armonie, Darwin recurge la metafora „luptei pentru existenţă“. Dacă natura este într-adevăr un ceasornicar, atunci acest ceasornicar este orb. În cartea sa, *Ceasornicarul orb*, darwinistul Richard Dawkins formulează ideea în felul următor: „Selecţia naturală, procesul orb, inconştient, automat pe care l-a descoperit Darwin (…) nu are nici un scop în minte. Ea nu are minte şi nici vreun ochi al minţii. Nu îşi face planuri de viitor, nu are viziune, prevedere şi nici vreun fel de vedere (…), este ceasornicarul orb.“ În *Originea speciilor*, Darwin îl aminteşte doar o singură dată pe arhidiaconul din Carlisle: „Selecţia naturală nu va produce niciodată într-o fiinţă ceva care să îi facă rău pentru că selecţia naturală acţionează doar prin şi pentru binele fiecăruia. Nici un organ nu se va forma, după cum observa Paley, în scopul de a cauza durere sau de a face vreun rău posesorului său. Dacă se va pune în balanţă răul şi binele pricinuit de fiecare parte, fiecare va fi considerată în ansamblu avantajoasă.“

Influenţa lui Paley asupra lui Darwin nu l-a împiedicat pe cel din urmă să avanseze o teorie a evoluţiei bazată pe adaptarea autonomă a speciilor la mediul natural. În loc să îl invoce pe Dumnezeu drept cauză şi principiu activ, Darwin îl înlocuieşte pe Dumnezeu cu natura. „Natura face“ (*Nature does*) este una dintre expresiile sale cele mai frecvente. Contemporanul lui Darwin, Jean Pierre Marie Flourens (vezi *Cosmosul spiritului*), a criticat această abordare, arătând că natura nu este un subiect. Cum ar putea ea acţiona cu un scop precis, dacă nu are nici un scop? Cum ar putea ea concepe scopuri, dacă nu gândeşte? Cu toate că teoria despre adaptarea autonomă a speciilor s-a impus repede în următorii treizeci de ani, îndoieli fundamentale s-au păstrat până astăzi, mai ales în rândul criticilor reuniţi în jurul conceptului de *intelligent design*.

Iniţiatorul conceptului a fost un adversar înverşunat al lui Darwin, faimosul fizician irlandez William Thomson, cunoscut ca Lord Kelvin. Critica lui Kelvin l-a afectat foarte mult pe Darwin deoarece profesorul de fizică de la Universitatea din Glasgow se bucura de renume mondial. În primul rând, Kelvin pune la îndoială faptul că durata evoluţiei despre care vorbeşte Darwin ar fi fost suficientă pentru desfăşurarea tuturor proceselor care ţin de aceasta. Darwin calculase că Pământul ar avea vârsta de 98 de milioane de ani, reducând-o însă după aceea la 24 de milioane de ani. Dar dacă Pământul ar avea o vârstă mai mare, susţine Kelvin, miezul său nu ar fi atât de fierbinte. Kelvin nu ştia însă că temperaturile mari din interiorul planetei se datorează radioactivităţii. În 1871, acelaşi an în care apăruse noua carte a lui Darwin, *Originea omului*, Kelvin vorbea despre „dovezile copleşitoare în favoarea unui proiect inteligent şi binevoitor“ (*intelligent and benevolent design*).

Şi astăzi sintagma *intelligent design* este invocată de cei care doresc să vadă în Dumnezeu, şi nu în natură, cauza complexităţii vieţii. Portavocea lor cea mai eficientă este Discovery Institute, o organizaţie creştin-conservatoare de tip *think tank* din Seattle, statul Washington. Numeroasele teorii ce ţin de *intelligent design* au două poziţii de bază în comun: fizica şi biologia nu pot explica lumea în chip suficient, iar în acest sens există doar *o singură* soluţie valabilă: să se accepte ideea existenţei unui Dumnezeu inteligent, cu proiecte pe termen lung. Ca argument indirect al existenţei lui Dumnezeu, susţinătorii acestei teorii aduc faptul că toate constantele lumii fizice se armonizează de minune între ele. Chiar şi cea mai mică variaţie ar face imposibilă viaţa tuturor organismelor vii de pe Pământ, inclusiv viaţa omului.

Observaţia este, fără îndoială, corectă, dar întrebarea dacă de aici rezultă existenţa lui Dumnezeu depinde de modul în care evoluează acest mecanism de precizie. Seria de evenimente care au dus la apariţia omului este

atât de teribilă, încât pare de-a dreptul o întâmplare. Este, însă, acesta un argument al necesităţii? Chiar şi coincidenţele cele mai improbabile sunt totuşi cu putinţă. Unii oameni de ştiinţă consideră că atribuirea de scopuri naturii nu ar trebui exagerată.

Biologii mai ales acceptă cu greu concepţia conform căreia tot ceea ce există în natură este ordonat, frumos şi are un scop. Oricum, istoria planetei noastre cunoaşte cinci dezastre, survenite în timpul trecerii de la o eră geologică la alta, soldate cu dispariţia masivă a unor specii de plante şi de animale. Şi nu tot ceea ce a însemnat evoluţia a fost o binecuvântare. Toate mamiferele au coloana din şapte vertebre cervicale, dar delfinii s-ar descurca în mod sigur mai bine dacă ar avea o vertebră sau două mai puţin. Dimpotrivă, cei ce observă o girafă în timp ce aceasta se adapă i-ar dori, cu siguranţă, să aibă câteva vertebre în plus. Babirusa, o specie de porc sălbatic din Sulawesi, are doi colţi pe maxilarul superior, care nu îi sunt de nici un folos. Prezenţa acelor colţi nu este dovada nici unui scop anume. Mult mai probabil este ca aceştia să nu îl avantajeze în nici un fel.

Dacă privim totul mai îndeaproape, ajungem la concluzia că nu totul în natură este dovada unui proiect inteligent. Culoarea de un roşu aprins a creveţilor de mare adâncime nu se datorează nici inteligenţei lui Dumnezeu, nici adaptării inteligente la mediu. Ei sunt frumoşi, dar pentru cine? La mari adâncimi nu există lumină, este întuneric beznă. Nici măcar creveţii nu ştiu ce culoare au. Roşul nu le aduce nici un fel de avantaj. Roşul aprins nu poate fi explicat nici măcar pe baza teoriei darwiniste a evoluţiei. În ce scop nobil imită mierla soneria telefoanelor mobile şi cântă cel mai frumos după încheierea perioadei de împerechere, când trilul ei nu mai are nici o utilitate evolutivă? Cum se face că oamenii se îndrăgostesc de un partener de acelaşi sex? Astfel de întrebări deschise scot la iveală punctele nevralgice ale unei teorii a evoluţiei potrivit căreia fiecare fenomen, fiecare model de comportament reprezintă o adaptare optimă la mediu, chiar dacă nu mizează nici pe ideea de „intelligent design“. Indiferent de obiecţiile aduse atribuirii de scopuri în teoria darwinistă, acestea se aplică cel puţin în aceeaşi măsură noţiunii de plan general bine pus la punct. Prin urmare, biologii au tendinţa de a evita cu grijă conceptul de atribuire necondiţionată a unui scop, astfel încât ideea de „intelligent design“ devine din ce în ce mai puţin coerentă.

Organismele nu se formează doar din atomi şi molecule, de parcă ar fi piese Lego, ci ele iau naştere ca urmare a interacţiunii cu mediul. Un cartof încolţeşte şi se înmoaie dacă vegetează într-o pivniţă, dar dacă este cultivat pe câmp, prinde rădăcini şi îi dau frunzele. Acelaşi lucru se întâmplă pe scară largă tuturor vieţuitoarelor. În acest proces de interacţiune cu restul lumii, natura se reinventează tot timpul. Viaţa, din câte se pare, are o structură atât de

complexă, încât reprezintă în sine o formă de organizare. Ea generează o entitate proprie, care este mai mult decât suma părţilor sale. Conceptele şi modelul de gândire ce aparţin fizicii clasice sunt insuficiente, ca în cazul explicării originilor cosmice.

Într-un interviu acordat în 1929, Einstein spunea: „Suntem ca un copil ce intră într-o bibliotecă uriaşă, plină de cărţi în diferite limbi. Copilul ştie că cineva a scris acele cărţi, dar nu ştie, însă, cum s-a petrecut acest lucru şi nu înţelege limbile în care au fost scrise. Copilul are o idee vagă despre o anumită ordine misterioasă în aranjarea cărţilor, dar nu ştie despre ce este vorba. După părerea mea, aceasta este atitudinea pe care până şi oamenii cei mai inteligenţi o au faţă de Dumnezeu. Vedem un univers minunat alcătuit, care se supune anumitor legi, dar noi înţelegem vag aceste legi. Gândirea noastră limitată nu poate pătrunde forţele misterioase care pun în mişcare constelaţiile.“

Să trecem peste faptul că, în acest citat, Einstein a îmbrăţişat ideea existenţei unui creator inteligent al constantelor existente în natură, adică ideea unui autor al numeroaselor cărţi din bibliotecă, şi să ne concentrăm în schimb asupra limitelor gândirii umane. Creierul vertebratelor şi realitatea obiectivă nu se îmbină ca piesele unui puzzle din simplul motiv că noi creăm această idee din propria noastră „realitate obiectivă“. „Realitatea reală“, în afara percepţiei noastre, este şi rămâne în mod necesar un construct şi fiecare dintre noi trebuie să decidă locul pe care i-l acordăm aici lui Dumnezeu.

Biologii vor continua dezbaterea cu privire la explicarea lumii fiinţelor vii pornind de la principiul cauzei şi efectului sau de la principiul autoorganizării. Cu atât mai interesant este faptul că, încă de la început, conceptul biologic de „autoorganizare“ a fost preluat de un specialist din alt domeniu, mai exact de un sociolog. De acest sociolog, poate cel mai important din a doua jumătate a secolului XX, ne vom ocupa în capitolul care urmează, mai bine spus de modul în care a explicat unul dintre cele mai mistice fenomene din afara religiei: iubirea.

18 Pasaj preluat din volumul *Ceasornicarul orb* de Richard Dawkins, trad. de Simona Mudava, Humanitas, Bucureşti, 2009 (n. red.)

BIELEFELD

O IMPROBABILITATE CU TOTUL NORMALĂ
CE ESTE IUBIREA?

În 1968, universităţile germane cunosc o efervescenţă fără precedent. Mişcarea studenţească ajunsese la apogeu şi centrul cel mai important al acesteia, în afară de Berlin, îl constituie Universitatea Johann Wolfgang Goethe din Frankfurt. Mai ales la cursul de sociologie au loc discuţii aprinse între studenţi şi profesori. Profesorii Jürgen Habermas şi Theodor W. Adorno sunt foarte apropiaţi de studenţii lor din punct de vedere politic, dar nu vor să împărtăşească impulsul revoluţionar al acestora. Chiar dacă Habermas şi Adorno credeau că studenţii aveau dreptate să considere Republica Federală Germania un stat „reacţionar“ şi caracterizat de „un capitalism târziu“, ei nu credeau că statul putea fi schimbat prin forţă.

În semestrul de iarnă 1968–1969 situaţia scapă de sub control. Cursurile lui Adorno sunt întrerupte, renumitul sociolog şi filosof este luat în râs şi Institutul de Cercetări Sociale este ocupat. În lumina celor întâmplate, Adorno renunţă peste noapte la cursuri. Universitatea se confruntă cu o problemă. Unde să găsească în mare grabă un înlocuitor pentru semestrul în curs, mai ales pe cineva care să fie destul de nesăbuit pentru a intra în mediul haotic al Facultăţii de Sociologie? Spre surprinderea tuturor, candidatul este găsit în persoana lui Niklas Luhmann, un expert cvasicunoscut în administraţia publică, de patruzeci şi unu de ani, din Münster. Tema cursului său este „Iubirea ca pasiune“.

Un curs despre iubire într-o perioadă în care toate ştiinţele umaniste şi disciplinele sociale dezbat prezentul şi viitorul „capitalismului târziu“? Cine este acest personaj neînfricat care, în mijlocul tulburărilor studenţeşti, discută despre „teoria intimităţii“ în sala mare de cursuri de la etajul al doilea al clădirii principale, în faţa a douăzeci de studenţi curioşi, care nu doresc să participe la grevă?

Luhmann se naşte în 1927 la Lüneburg. Tatăl său are o fabrică de bere, iar mama sa provine dintr-o familie de hotelieri elveţieni. Luhmann

studiază la Gymnasium Johanneum. Cu puţin timp înainte de bacalaureat este înrolat în armată, ca *Luftwaffenhelfer*[19], iar în 1945 este luat prizonier de americani. În 1946 îşi dă bacalaureatul şi studiază dreptul la Freiburg. După examenul de stat, în 1953, Luhmann se angajează mai întâi la Tribunalul Administraţiei de Apel din Lüneburg şi mai apoi la cel din Hanovra. Pentru că se plictiseşte, citeşte enorm de multă literatură de specialitate din toate epocile istorice şi din toate domeniile cunoaşterii notându-şi ideile interesante pe fişe de cartotecă. În 1960 află întâmplător că are posibilitatea de a merge pentru un an la Universitatea Harvard din Boston.

Luhmann studiază administraţia publică la Harvard şi îl cunoaşte pe renumitul sociolog american Talcott Parsons. Acesta împarte societatea în *sisteme funcţionale* autonome, idee care îl convinge imediat pe Luhmann. Întors în Germania, va ocupa un post modest de asistent la Facultatea de Ştiinţe Administrative din Speyer. Faptul că este supracalificat nu contează. Abia în momentul în care publică prima lucrare, *Funcţii şi urmări ale organizării formale (Funktionen und Folgen formaler Organisation)*, un profesor de sociologie din Münster începe să se intereseze de acest funcţionar public neconvenţional şi inovator. Helmut Schelsky, unul dintre cei mai importanţi sociologi germani ai vremii, îşi dă seama că aici este vorba despre un geniu nedescoperit, aşa cum Bertrand Russell îl descoperise la Cambridge pe Wittgenstein. Numai că interesul lui Luhmann pentru o carieră universitară este redus. Schelsky reuşeşte cu greu să-l ademenească pe Luhmann la Münster, astfel încât să nu „intre în istorie ca fiind un funcţionar ministerial nepromovat“. În 1966, acesta îşi ia doctoratul la vârsta de treizeci şi nouă de ani pe baza cărţii sale care fusese deja publicată în timp ce se afla la Speyer – încă o paralelă cu Wittgenstein şi un fenomen cu totul neobişnuit în mediul academic german. În acelaşi an, lucru şi mai neobişnuit, i se acordă abilitarea postdoctorală pentru un post la universitate. Schelsky îi pregăteşte deja lui Luhmann un post de profesor la nou înfiinţata Universitate din Bielefeld, numire care devine oficială în 1968. Pentru că la Bielefeld cursurile aveau să înceapă abia primăvara următoare, îşi petrece semestrul de iarnă 1968–1969 în Frankfurt, înlocuindu-l pe Adorno. Apoi va preda la Bielefeld, până la pensionarea sa, în 1993, unde şi locuieşte în primii zece ani, urmând ca, după moartea soţiei, să se mute în orăşelul Oerlinghausen, în regiunea Teutoburger Wald. Ritualul său zilnic este stabilit cu stricteţe. Din zori şi până noaptea târziu lucrează la cărţile sale şi doar pe la orele prânzului face o plimbare scurtă, în compania câinelui. În 1998, Luhmann moare de leucemie, la vârsta de şaptezeci şi unu de ani.

Schelsky avusese întru totul dreptate: eruditul expert în administraţie publică era un titan al sociologiei. Faptul că în cartea de faţă îl prezint ca pe

un filosof al iubirii este oarecum frivol şi ciudat, dar i-ar fi făcut plăcere, fără îndoială. După cum arată cursurile sale de la Frankfurt din semestrul de iarnă 1968–1969, Luhmann avea un simţ fin al umorului. Faptul de a selecta din opera lui Luhmann tocmai ideile sale despre iubire este ca şi cum am considera că Immanuel Kant a fost doar filosof al religiei sau că René Descartes a fost doar medic. Dar abordarea are sens. Pe de o parte, tema iubirii aruncă lumină asupra operei sale în ansamblu, iar pe de alta, şi-a adus o contribuţie importantă la filosofia iubirii. Dar, înainte de a trece la prezentarea concepţiei sale despre iubire, să spunem mai întâi câteva cuvinte despre abordarea sociologică.

Luhmann şi-a propus să descopere cum *funcţionează* societatea, descoperind un punct de pornire promiţător pentru consideraţiile sale în teoria sistemelor a lui Parsons. Un alt punct de pornire l-a constituit biologia, ceea ce nu era neobişnuit. Chiar unul dintre fondatorii sociologiei şi contemporan cu Darwin, Herbert Spencer, derivase sociologia din psihologie şi psihologia din biologie. Dar Luhmann nu a acordat prea mare atenţie unui astfel de model, care aplică proprietăţile organismelor simple şi în cazul societăţii, considerată un organism mai complex. El era de părere că dezvoltarea sistemelor sociale putea fi explicată, aşa cum o făcuse şi Parsons, pornindu-se de la conceptele teoriei evoluţiei. Dar sistemele sociale nu erau în nici un caz o formă prea complexă a sistemelor biologice, chiar dacă oamenii sunt, fără îndoială, fiinţe vii. Explicaţia constă în faptul că, după Luhmann, sistemele sociale nu înseamnă doar schimburi de nutrienţi şi energie între fiinţele vii, ci şi un schimb de *comunicare şi de sens*. Comunicarea şi sensul sunt, însă, atât de diferite faţă de proteine, încât un sociolog nici măcar nu ar trebui să reflecteze astfel asupra fundamentelor biologiei. Faptul că oamenii sunt fiinţe vii şi că, prin urmare, sunt „animale sociale“, nu îl interesa deloc pe Luhmann. A învăţa din biologie însemna pentru el cu totul altceva.

Oamenii de ştiinţă care l-au inspirat au fost specialiştii chilieni în neuroştiinţă Humberto Maturana şi studentul său, Francisco Varela. Maturana se numără printre întemeietorii „biologiei teoretice“. În anii ‘60, acesta se specializase în percepţia culorilor la nivelul creierului. Încercând să răspundă la întrebarea „Ce este viaţa?“, Maturana considera că este un sistem care „îşi produce şi îşi trasează propriile limite“.

Aşa cum creierul generează el însuşi material prin care funcţionează, tot astfel organismele vii se creează pe sine în procesul autoperpetuării. Maturana a denumit acest proces *autopoieză* (autocreaţie). Când a făcut cunoscută această idee fundamentală în 1969, la o conferinţă desfăşurată la Chicago, Niklas Luhmann tocmai începuse să predea la Bielefeld. Mai târziu, când a aflat de conceptul de *autopoieză*, a înţeles că Maturana *nu* descrisese

doar autocrearea vieţii şi a creierului, ci dăduse şi o nouă definiţie *comunicării*. Conform lui Maturana, cel ce comunică nu transmite pur şi simplu o informaţie, ci construieşte un sistem, indiferent de limbajul pe care îl foloseşte. În urma interacţiunii dintre bacterii se formează un sistem ecologic. Regiunile creierului comunică între ele şi formează astfel un sistem neuronal, conştiinţa. Pornind de aici, Luhmann ajunge să se întrebe dacă nu cumva sistemele sociale sunt, la rândul lor, sisteme autopoietice, care se formează prin comunicare („simbolică“) prin intermediul limbajului?

Planul lui Luhmann era pus la punct de multă vreme. El avea în vedere descrierea exactă a sistemelor sociale ale unei societăţi pornind de la conceptul de „comunicare“. Pentru el, autopoieza era componenta lipsă din argumentare. Deşi Maturana a considerat mai târziu că mersese prea departe cu abordarea sa îndrăzneaţă, realizările lui Luhmann aveau să le întrecă pe cele ale biologului chilian. Luhmann nu a devenit numai unul dintre cei mai fini observatori ai proceselor sociale din a doua jumătate a secolului XX. Era un „continent intelectual“, un teoretician la superlativ. Chiar şi abordarea conceptului de „comunicare“ a fost revoluţionară.

Până atunci sociologii discutaseră despre oameni, norme, roluri sociale, instituţii şi acţiuni. Dar pentru Luhmann, importantă era *incidenţa* comunicării, nu *cine* comunică. Hotărâtoare este doar întrebarea: „Cu ce rezultat?“ În societatea umană nu este vorba despre schimbul dintre materie şi energie, ca în cazul bacteriilor, nici despre cel dintre neuroni, ca în cazul creierului, ci despre *aşteptări*. Dar cum se realizează schimbul de aşteptări? Ce fel de aşteptări sunt aşteptate şi ce rezultă de aici? Cu alte cuvinte: cum reuşeşte comunicarea să schimbe aşteptări, astfel încât să rezulte sisteme sociale moderne cu adevărat stabile şi independente de alte influenţe? Este vorba despre sisteme precum politica, economia, dreptul, ştiinţa, religia, educaţia, arta sau… iubirea.

Prin urmare, şi iubirea constituie un sistem social alcătuit din aşteptări sau, mai exact, din aşteptări bine stabilite, cu alte cuvinte, dintr-un *cod*. Cartea lui Luhmann *Iubirea ca pasiune* – publicată abia la cincisprezece ani după cursul ţinut la Frankfurt – reprezintă o lucrare despre istoria şi prezentul codului iubirii. Conform autorului, ceea ce înţelegem astăzi prin dragoste este mai puţin un sentiment şi mai mult un cod profund burghez, apărut la finele secolului al XVIII-lea. Declaraţia „Te iubesc!“ reprezintă mult mai mult decât exprimarea unor sentimente, aşa cum se întâmplă când spunem: „Mă dor dinţii“. Se are în vedere aici un întreg sistem de promisiuni şi de aşteptări. Cel ce îşi asigură partenerul de faptul că îl iubeşte are sentimente statornice şi îşi asumă grija faţă de persoana iubită, este prin urmare pregătit să se comporte ca o persoană care iubeşte, cu tot ceea ce implică acest lucru în ochii celorlalţi

şi pentru societate.

Nevoia de iubire se naşte, prin urmare, dintr-un anumit tip de relaţie cu propriul sine. Cu cât locul unui om este mai puţin definit în cadrul societăţii, cu atât mai puternică este nevoia sa de a se afirma ca individ. Individului nu îi este, însă, uşor în societăţile moderne. Acestea se descompun într-o serie de sisteme sociale, lumi autopoietice preocupate de un singur lucru: asigurarea continuităţii sistemului. Conform descrierii lui Luhmann, sistemele se comportă astfel ca nişte organisme în condiţiile darwinismului, folosindu-se de mediu pentru a se conserva pe sine. Nu există prea mult loc pentru indivizi. După zece ani de activitate în administraţie, lui Luhmann pare să i se fi confirmat faptul că, în cadrul sistemelor sociale, individualitatea nu contează. Fiecare om trebuie să se scindeze în diferite roluri: cel de tată sau de mamă, de angajat-model, de pasionat de popice sau de badminton, de membru al unei comunităţi online, de vecin, de plătitor de taxe şi impozite şi de soţ. O identitate unitară se poate forma cu greu în asemenea condiţii. Ceea ce lipseşte este o confirmare în a cărei oglindă fiecare să se vadă ca întreg, ca individ.

După Luhmann, această „autoreprezentare“ este realizată de iubire; aceasta este funcţia ei: o formă foarte rară şi, de aceea, „improbabilă“ de comunicare, deşi cu totul normală. Prin urmare, iubirea este o improbabilitate cu totul normală „de a găsi propria fericire în fericirea altcuiva.“ Imaginea pe care ne-o facem despre celălalt este transformată atât de mult de iubire, încât persoana iubită porneşte de la o perspectivă „normală“. Tocmai aceasta este calitatea unică şi inconfundabilă a iubirii: îndrăgostitul vede doar zâmbetul, nu şi dinţii lipsă. Cu sobrietatea sa inimitabilă, Luhmann arată: „Sprijinul din exterior este abolit, tensiunile interne se ascut (în sensul că devin mai intense). Stabilitatea trebuie asigurată acum din resurse personale.“

Bineînţeles că acest proces în care îndrăgostiţii îşi stabilesc aşteptările în funcţie de celălalt este extrem de riscant, deoarece predispune foarte uşor la dezamăgiri. Tocmai cel mai fragil dintre coduri – şi acesta este paradoxul iubirii – trebuie să asigure cel mai mare grad de stabilitate. Cu cât cel care iubeşte este mai sigur că aşteptările sale legate de stabilitate sunt îndeplinite, cu atât mai lipsită de tensiuni devine relaţia de iubire, atât în sensul bun, cât şi în cel rău. Aşteptările satisfăcute sunt de încredere, dar pierd emoţia, diminuând tocmai improbabilitatea care constituise motorul atracţiei. După Luhmann, ideea romantică a iubirii ca întreg format din sentimente, dorinţă sexuală şi virtute reprezintă, de aceea, o pretenţie exagerată. Înseamnă deja mult chiar şi numai faptul că ne găsim menirea în lumea altcuiva, fie şi numai pentru o vreme.

Merită aici să ne întrebăm „de ce?“, chiar dacă Luhmann nu oferă un

răspuns. Ce se întâmplă cu pasiunea de la începutul unei relaţii? De ce se estompează odată cu timpul? Este într-adevăr vorba doar despre aşteptări predictibile? Acest lucru nu se întâmplă oare în relaţiile în care comunicarea – adică armonizarea aşteptărilor – nu funcţionează cum trebuie? Nu s-ar putea să existe şi un alt motiv care să-i fi scăpat lui Luhmann, unul de natură biochimică, de exemplu?

Faptul că Luhmann lasă cu totul deoparte biologia şi influenţa acesteia asupra sentimentelor noastre i-a adus numeroase critici. Pentru specialistul în neuroştiinţă Gerhard Roth din Bremen, este de neînţeles cum un sociolog de talia lui Luhmann a putut să ignore faptul că omul este un individ biologic. Mai grav este faptul că oamenii de ştiinţă care l-au inspirat, Maturana şi Varela, au fost discreditaţi de majoritatea specialiştilor în neuroştiinţă, deoarece punctele lor de vedere nu pot fi nici verificate, nici contrazise pe cale experimentală.

Luhmann a răspuns imperturbabil că, atâta vreme cât neuroştiinţa urmăreşte comunicarea dintre neuroni, iar nu aşteptările, sociologia poate lăsa neuronii deoparte şi poate urmări modul în care sunt comunicate aşteptările. Tocmai aici rezidă independenţa funcţională a sistemelor biologiei şi sociologiei: relevant este numai ceea ce este *relevant în cadrul unui sistem*. În acelaşi timp, ar trebui să observăm că, din punct de vedere biologic, concepţia despre iubire a lui Luhmann integrează o serie întreagă de stări ale conştiinţei. În apărarea lui se poate spune că termenul de „iubire“ este clar circumscris în context social. Toate acestea nu schimbă faptul că definirea conceptului-umbrelă de „iubire“, ca necesitate de „autoreprezentare“ în ochii celorlalţi, este *relevantă* din punct de vedere biologic, dar şi *social*, doar ca parte a unei imagini mult mai vaste. Conceptul nu descrie de obicei prima iubire. A fi îndrăgostit de cineva până peste cap nu înseamnă neapărat că persoana îndrăgostită caută confirmarea în ochii celuilalt. Altminteri, iubirea unui adolescent pentru un idol pop ar fi de la bun început mai absurdă decât este deja. Şi nici nevoia de sex, asociată adesea cu iubirea, nu echivalează neapărat cu dorinţa de împlinire. Ceea ce pentru unii reprezintă sarea şi piperul activităţii sexuale, pentru alţii înseamnă lucruri de evitat; dimpotrivă, ideea de a juca un rol poate fi factorul declanşator al dorinţei.

Un alt argument împotriva concepţiei lui Luhmann ar fi următorul: dacă iubirea nu ar fi *decât* un cod social, atunci nu ar avea sens să utilizăm termenul şi în cazul regnului animal. Asupra acestui aspect voi reveni imediat. Nu ar trebui să îl utilizăm nici atunci când ne referim la iubirea faţă de un animal de companie, ceea ce ar fi absurd din acest punct de vedere. Dragostea părintească (inclusiv în regnul animal), dragostea carnală, dragostea fraternă sau cea faţă de un prieten au în comun faptul că persoana care iubeşte este

profund devotată altei fiinţe. Pe lângă toate acestea, există iubirea senzuală, senzorială şi spirituală, emoţii complexe, precum şi imperative morale, cum ar fi, de exemplu, porunca creştină: „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi.“ Această poruncă, întâlnită şi în alte religii în forme asemănătoare, este greu de pus în practică. Sentimentul de iubire nu poate lua naştere în urma unei porunci. Asemenea cerinţe devin suspecte dacă sunt folosite ca mijloace de impunere a moralităţii. Dacă s-ar spune: „Respectă-l pe aproapele tău, deşi nu îl iubeşti“, lucrurile ar fi mai puţin constrângătoare.

Este greu de spus dacă animalele au sentimente de iubire. Dar cum ar putea fi altfel? Pentru că nu ştim cum este să fii liliac (vezi *Dincolo de salam şi de brânză*), nu ştim dacă animalele iubesc. Părerile sunt împărţite. Behaviorismul continuă să excludă termenul de „iubire“, limitând discuţia la sexualitate şi ataşament. Printre preocupările ciudate ale behavioriştilor se numără şi aceea de a deriva capacitatea de a iubi a omului din parteneriatul monogam pe termen lung. Aici ne confruntăm însă cu trei probleme. În primul rând, din discuţie lipseşte „iubirea părintească“. Relaţia strânsă dintre mamă şi copil, prezentă şi la alte mamifere evoluate, este expediată ca „ataşament“. În al doilea rând, se pune întrebarea de ce parteneriatele monogame pe termen lung, întâlnite în regnul animal, nu sunt considerate relaţii bazate pe iubire. Dacă ar fi aşa, gibonii şi păsările răpitoare ar fi capabile să iubească, în timp ce raţele şi cimpanzeii nu. În al treilea rând, şi oamenii au relaţii nemonogame, şi aceasta se întâmplă probabil de la începuturile omenirii, când tatăl biologic era adesea imposibil de identificat. Se presupune că monogamia a apărut mult mai recent decât iubirea, şi nu invers! Teoria biologică atât de răspândită, conform căreia evoluţia a inventat „iubirea“ ca „legătură socială“ pentru a crea un climat de siguranţă în perioada îndelungată necesară creşterii unui copil este pusă acum sub semnul întrebării. Biologii dau, pe bună dreptate, din umeri sau încruntă din sprâncene în momentul în care trebuie să spună ceva despre iubire, deoarece acest termen nu este definit în biologie. În această privinţă, cei care dau dovadă de mai mult curaj sunt, din nou, specialiştii în neuroştiinţă. Cel puţin sunt cunoscute acele zone ale creierului care răspund de dorinţele noastre sexuale, în primul rând hipotalamusul. Dar este important să reţinem că nucleii respectivi diferă în funcţie de sex. În cazul femeilor, dorinţa sexuală este asociată cu *nucleus ventromedialis*, în timp ce în cazul bărbaţilor, este vorba despre *nucleus praeopticus medialis* (unii neurobiologi explică astfel de ce bărbaţii pot fi excitaţi mai uşor prin intermediul stimulilor vizuali). Cercetările mai recente, bazate pe testele de imagistică, au arătat că ambii nuclei au legătură cu iubirea. Din punct de vedere biochimic, există o legătură între dorinţa sexuală şi iubire, deşi una destul de fragilă având în vedere că, în lumea reală, acestea apar adesea ca

fiind separate. Chiar dacă senzaţia îndrăgostirii implică adesea dorinţa sexuală, lucrurile nu stau la fel şi invers. Dacă ar fi aşa, consumatorii de pornografie ar fi îndrăgostiţi tot timpul.

Un rol-cheie în procesul îndrăgostirii îl joacă hormonul numit *oxitocină*. În timpul excitării sexuale, se eliberează oxitocină atât în cazul femeilor, cât şi în cel al bărbaţilor. Efectul acesteia seamănă cu efectul indus de opiu: excitant, ameţitor, dar şi calmant. Oxitocina a fost etichetată drept „hormon al fidelităţii“ sau „hormon al ataşamentului“ în urma testelor efectuate pe şoarecii de prerie. Spre deosebire de şoarecii de munte, care au mai puţini receptori de oxitocină, şoarecii de prerie sunt monogami. Cercetătorii americani din echipa lui Thomas Insel, director al cunoscutului Centru regional de cercetare a primatelor Yerkes al Universităţii Emory din Atlanta (vezi *Primatele în arena culturii*), au despărţit mai multe perechi de şoareci de prerie după ce le-au injectat blocatori de oxitocină. În acel moment, şoarecii de prerie au devenit la fel de infideli precum şoarecii de munte şi au început să se „împerecheze la întâmplare“. În schimb, şoarecii de munte au deprins fidelitatea după ce li s-a injectat vasopresină (foarte asemănătoare cu oxitocina).

În prezent se consideră că este foarte probabil ca receptorii de oxitocină să influenţeze decisiv dorinţa şi capacitatea de a avea o relaţie a oamenilor. Psihologul Seth Pollack de la Universitatea de Stat California din Monterey Bay a demonstrat că orfanii au o cantitate mai mică de oxitocină decât copiii care au o relaţie apropiată cu părinţii. Oxitocina este un fel de adeziv rezistent. În cazul femeilor însărcinate, acest hormon declanşează contracţiile şi lactaţia şi întăreşte ataşamentul dintre mamă şi copil. Pentru cupluri, asigură trecerea de la primele experienţe sexuale la o relaţie de lungă durată.

În afară de acest hormon, în creierul îndrăgostiţilor mai acţionează şi alţi centri şi agenţi biochimici. Se presupune că ar fi vorba despre *cortexul cingular*, o regiune care are legătură cu atenţia, şi despre *sistemul mezolimbic*, care este un fel de centru al recompensei. *Feniletilaminele* generează senzaţia de exaltare. Bineînţeles că de aici nu trebuie să lipsească „suspecţii de serviciu“ (vezi *Domnul Spock iubeşte*): *noradrenalina* pentru stările de excitaţie, *dopamina* pentru stările de euforie. În timp ce nivelul acestora creşte, nivelul *serotoninei* scade, ceea ce duce la o anumită stare de incapacitate mentală. La toate acestea se adaugă şi o doză de „stupefiante“ produse de organism, cum ar fi *endorfina* şi *cortizolul*. După o anumită perioadă de timp, acest vis euforic se pierde. Durata maximă a iubirii este de trei ani, iar cea medie variază între trei şi douăsprezece luni. Statisticile internaţionale arată că, în medie, divorţul intervine după patru ani de relaţie.

Dinţii lipsă, invizibili până la un punct, devin deodată foarte vizibili. Din punct de vedere biochimic, doar oxitocina mai este relevantă pentru o relaţie de cuplu pe termen lung.

Ce concluzii putem trage de aici în legătură cu iubirea? Ce am învăţat din toate aceste informaţii despre receptorii de oxitocină şi despre „autoreprezentarea în ochii celuilalt“? Între neuroştiinţă şi Luhmann, unde se află adevărul? Tot ceea ce este nou impulsionează, tot ceea ce este neaşteptat stimulează, atât în sens negativ, cât şi în sens pozitiv. Aici specialiştii în neuroştiinţă şi adepţii teoriei sistemelor cad de acord: iubirea este „o improbabilitate cu totul normală“ atât din punct de vedere biochimic, cât şi din punct de vedere sociologic. Este vorba despre o experienţă de excepţie ce funcţionează conform modelelor identificabile în plan biochimic şi social. Creierul nostru se teme de plictiseală şi se pare că, fie şi numai din acest motiv, el iubeşte iubirea. Nimic nu este prin urmare mai suspect decât acest adagiu aparent inofensiv ce îi aparţine remarcabilului pastor luteran Dietrich Bonhoeffer: „Iubirea nu vrea nimic *de la* celălalt, ea vrea totul *pentru* celălalt.“ Am putea să ne întrebăm: „În ce scop?“ Iubirea ar trebui să fie altruistă, dar dacă este adevărat că este o autoreprezentare în ochii celuilalt, ea reflectă cea mai atrăgătoare imagine pe care o cunoaştem… sinele nostru.

Cine este sau ce înseamnă acest „sine“ nu ştim încă. Are, însă, legătură – şi cum s-ar putea altfel? – cu deciziile pe care le-am luat şi pe care le luăm de-a lungul vieţii. Deciziile sunt, după cum arăta Luhmann, diferenţele care ne transformă viaţa. Dar cât de liberi suntem atunci când le luăm?

19 Termen folosit pentru a desemna studenţii germani înrolaţi ca personal auxiliar în Forţele Aeriene (n. red.)

NAXOS

DO BE DO BE DO
CE ESTE LIBERTATEA?

În oraşul vechi din Naxos care, la fel ca alte oraşe greceşti, se înalţă de pe malul mării pe un colţ de stâncă ocru, se află undeva, la jumătatea drumului, o piaţă cu o tavernă. Eucalipţii îşi îndreaptă spre cer coroanele ruginii, printre umbrele înguste ale caselor. Mâncarea nu e rea şi e relativ ieftină, fapt pentru care taverna se umple seară de seară cu turişti şi familii tinere. Oamenii sporovăiesc vrute şi nevrute, fetele chicotesc şi glasuri vesele de copii umplu piaţa. Aşa era, cel puţin, în vara anului 1985, în timpul vacanţei petrecute în Ciclade, care a marcat începutul pasiunii mele pentru filosofie. În copilărie îmi plăcea biologia, pe vremea când mă întrebam de ce nu ne creşte un cireş în burtă atunci când înghiţim un sâmbure de cireaşă. Dar prima mea călătorie în lumea filosofiei a început cu un adagiu. Chiar în prima seară petrecută la tavernă, mi-a atras atenţia o tăbliţă din piatră, încastrată în perete ca o piatră funerară şi pe care se putea citi:

To be is to do – Socrate
To do is to be – Sartre
Do be do be do – Sinatra

Aşa cum aveam să aflu mai târziu, nu în tavernă fusese creat faimosul adagiu, dar pentru mine era ceva nou la vremea aceea şi mi-a atras atenţia mai mult decât ar fi meritat o simplă butadă. După cum am mai spus, în vacanţa aceea am făcut cunoştinţă pentru prima oară cu Socrate. Nu ştiam dacă el spusese, într-adevăr, că a fi înseamnă a face, dar nu-mi păsa pentru că afirmaţia mi se părea întru totul rezonabilă. Mai mult mă punea pe gânduri cea de-a doua afirmaţie. A face însemna… a fi? Acesta era chiar un lucru misterios. De Sartre auzisem deja. Ştiam că fusese destul de implicat din punct de vedere politic, că îl vizitase pe Fidel Castro în Cuba şi pe teroristul Andreas Baader chiar în celula acestuia, dar nici aşa nu aveam cea mai vagă idee de ce înseamnă a fi. Oare nu trebuia mai întâi să fii sau să exişti, pentru a

face? Atunci mi-a fost greu să înţeleg această afirmaţie, şi probabil dintr-un motiv întemeiat: astăzi consider că atât Sartre, cât şi Socrate s-au înşelat. De fapt, singurul care are dreptate este Sinatra, şi despre acest lucru va fi vorba în prezentul capitol.

După vacanţa petrecută în Grecia, mi-am început studiile de filosofie la Köln, unde am făcut cunoştinţă cu o fată de vârsta mea, cu bucle întunecate, ochi negri şi o voce pătrunzătoare. Nu ştiu dacă ar dori să-i fie amintit aici numele şi de aceea o voi numi pur şi simplu Rosalie. Când am fost pentru prima dată la ea acasă – rafturi Ikea, plante agăţătoare, pat futon – mi-a sărit în ochi cartea pe care o avea pe noptieră: *Mandarinii* de Simone de Beauvoir. Cunoscuta gânditoare şi romancieră franceză, parteneră de viaţă a lui Sartre, evocă aici minunat pesimiştii ani ai Parisului postbelic. Marii intelectuali francezi, printre care se numără, bineînţeles, personaje inspirate din Sartre şi Beauvoir înşişi intră în nesfârşite conversaţii nocturne despre lipsa de sens a existenţei, despre faptul că oamenii nu se înţeleg între ei şi visează la fapte măreţe prin care să evadeze din această lume. Cartea, care fusese un bestseller, a fascinat-o pe Rosalie, o mare admiratoare a Parisului şi a culturii franceze. Parisul continua să fie în anii ‘80 cel mai atrăgător oraş din Europa, cel puţin în visurile studenţilor. Această stare de lucruri s-a schimbat abia în 1989, după căderea Zidului, când, pentru mulţi dintre noi, Berlinul a luat locul Parisului. Pe de altă parte, Rosalie fusese captivată de ideea de libertate absolută a individului, întâlnită în filosofia lui Sartre. Sartre susţinea că nici societatea, nici predispoziţiile psihice nu hotărăsc destinul indivizilor, ci fiecare este liber să facă ceea ce doreşte şi pe deplin responsabil pentru sine şi pentru propriile acţiuni. Astfel, fiecare individ se „inventează“ pe sine. Îndemnul repetat pretutindeni de către industria de consum, potrivit căruia ar trebui să ne autoinventăm tot timpul i se datorează lui Sartre: „În viaţă, un om se angajează, îşi schiţează propriul portret.“[20] *To do is to be*.

M-a atras şi ideea conform căreia toate deciziile mele depind doar de voinţa mea liberă deşi, până atunci, o aplicasem la fel de puţin ca şi Rosalie. În comparaţie cu viaţa mandarinilor din Paris, viaţa noastră din Köln era destul de plicticoasă. Oare îmi era teamă să-mi iau soarta în propriile mâini? Era un gând care nu-mi dădea pace şi mă neliniştea în acelaşi timp. Era doar lipsa mea de curaj sau mai era şi altceva? Rosalie a reuşit, oricum, să îşi schimbe viaţa. Şi-a întrerupt studiile şi a plecat la Stuttgart ca să urmeze actoria, şi a intrat în grupuri de autocunoaştere, în căutarea „eului“ misterios. Când ne întâlneam, o criticam sever şi dădeam citate din Niklas Luhmann, care se bucura pe atunci de foarte mare popularitate la Universitatea din Köln. Viitorul meu îndrumător al tezei de licenţă promovase teoria lui Luhmann în Facultatea de Filosofie după întoarcerea de la Bielefeld. I-am spus:

„Întrebarea „Cine sunt eu?“ ne duce inevitabil în întuneric, din care nu putem ieşi decât pe căi mai puţin oneste.“

Pe Rosalie a impresionat-o prea puţin acest lucru. Pe atunci făcea terapie. Şi pentru asta aveam pregătit un citat din Luhmann: „Influenţa terapeuţilor asupra moralei este greu de estimat, dar este cu siguranţă de temut“. Terapia, consideram eu la vremea aceea, era într-un fel opusul lui *To do is to be* al lui Sartre. Era căutarea unei entităţi care să pregătească terenul pentru orice altceva şi tocmai asta era pentru mine o himeră.

Acum mi se pare că am judecat-o prea aspru pe Rosalie. Fără să-mi dau seama, i-am aplicat un precept de care mă îndoiam în sinea mea, şi anume că omul este liber de orice fel de constrângeri interioare şi exterioare, în orice caz în măsura în care este suficient de puternic pentru a se elibera de ele şi că, pentru a aprecia un om, contează numai faptele: „În viaţă, un om se angajează, îşi schiţează propriul portret“. Oare omului nu i se cerea prea mult? Şi cum ajunsese Sartre la o asemenea idee?

Ideea că omul este „condamnat să fie liber“ apare în *Fiinţa şi neantul*. Cartea este o polemică extinsă cu cei ce l-au inspirat pe Sartre, Edmund Husserl, fondatorul fenomenologiei, şi Martin Heidegger. Noutatea filosofiei lui Husserl era că nu mai explica omul şi lumea pornind de la o fiinţă ascunsă sau de la o „esenţă interioară“, cu propriile reguli şi legi, aşa cum se întâmpla la Kant. Parcurgând drumul invers, Husserl a cercetat condiţiile experienţei, ca un specialist în neuroştiinţă, în timp ce Kant cercetase condiţiile cunoaşterii, dar nu şi pe cele ale experienţei pe care le-a postulat pur şi simplu fără să le elucideze. Dimpotrivă, Husserl a pus accentul pe experienţă întrebându-se în ce mod comunică simţurile şi realitatea înconjurătoare? Dat fiind că nu era biolog, a folosit numeroase metafore şi concepte pentru percepţiile noastre senzoriale, mai ales pentru a descrie relaţia dintre văz şi cunoaştere. Discipolul său controversat, Martin Heidegger, a transformat ideile lui Husserl într-o filosofie a vieţii, într-o „atitudine“ faţă de lume. Spre deosebire de exprimarea concisă a lui Husserl, frazarea lui Heidegger era mistică şi obscură, motiv de fascinaţie pentru mulţi cititori, inclusiv pentru Sartre.

Sartre a publicat importanta sa lucrare la vârsta de treizeci şi opt de ani. Era în 1943 şi Franţa era ocupată de *Wehrmacht*-ul german. Naziştii, simpatizaţi de Heidegger, erau acum duşmanii lui Sartre, care se înscrisese în *Résistance*, în Rezistenţa Franceză. Analiza şi critica lui Heidegger, care continua totuşi să îl impresioneze, este unul dintre subtextele din *Fiinţa şi neantul*. Diferenţa dintre intelectualii de marcă ai celui de-Al Treilea Reich şi steaua în ascensiune de pe firmamentul culturii franceze nici nu putea să fie mai mare. De o parte se afla Heidegger, bine înrădăcinat în patria natală şi

burghez până în măduva oaselor, înarmat cu dublul standard politic, dublul standard sexual al micului burghez, iar de cealaltă parte era Sartre, care de la înălţimea celor 1,56 metri ai săi, dispreţuia mediul burghez, eliberându-se de orice duplicitate politică şi sexuală pentru a-şi îndrepta eforturile spre o moralitate lipsită de compromisuri.

Sartre, fiul unui ofiţer de marină care a murit la o vârstă tânără şi al unei mame din Alsacia, îşi aminteşte la începutul anilor ‘40 de copilăria şi tinereţea petrecută în familia burgheză a bunicului. Pregătit de profesori particulari şi la gimnazii de elită, a acumulat un bagaj impresionant de cunoştinţe, impunându-şi un ritm de lucru draconic. Citea mult şi lucra cu regularitate în fiecare zi, între orele 9 şi 13 şi 15 şi 19, respectând toată viaţa acest program. Din punct de vedere filosofic, a fost atras de ideea că nu există nici o forţă superioară sau lege morală în om. Aşa cum el s-a simţit de prisos în familia bunicului său, tot astfel omul este neînsemnat şi pierdut: „aruncat în lume“ spusese Heidegger, referindu-se la existenţa omului, o formulare cu care Sartre este de acord, având în vedere propria existenţă. Ca profesor de liceu, Sartre va călători prin diferite oraşe ale Franţei, uneori însoţit de Simone de Beauvoir, cu care are o relaţie tumultuoasă. În 1933, anul în care Hitler preia puterea, Sartre se află pentru un an la Berlin, unde primise o bursă de studii. După întoarcerea la Paris, Sartre şi de Beauvoir duc o viaţă „liberă“ şi locuiesc împreună, fără a fi căsătoriţi, în două camere ale unui mic hotel din Paris. La începutul celui de-Al Doilea Război Mondial, Sartre, care este înrolat pentru o vreme în armată, găseşte răgazul de a lucra la o carte despre Iluminism. Chiar şi ca prizonier de război, la Trier nu îi merge prea rău. În 1941, datorită problemelor de vedere, este lăsat la vatră mai devreme şi organizează împreună cu Simone de Beauvoir un grup de rezistenţă împotriva Regimului de la Vichy. Sartre scrie piese de teatru şi romane şi începe să lucreze la cea mai importantă dintre operele sale filosofice. După înfrângerea armatei germane la Stalingrad, Sartre reia contactele cu Rezistenţa Franceză şi se implică mai mult din punct de vedere politic. În primăvara anului 1943, când apare *Fiinţa şi neantul*, în ciuda raţionalizării hârtiei, Sartre este deja faimos, o figură de seamă a intelectualităţii franceze.

Titlul *Fiinţa şi neantul* este uşor de explicat. Conform lui Sartre, omul este singurul animal care se poate ocupa cu ceea ce nu există. Alte animale cu o imaginaţie limitată nu se pot gândi la *ceea ce nu mai există* şi nici la *ceea ce nu există încă*. Spre deosebire de acestea, oamenii pot inventa şi lucruri *care nu au existat niciodată*, ei pot minţi. Prin urmare, imaginaţia eliberează. În acest context, susţine Sartre, omul ca fiinţă dezgolită de atribute nu are substanţă. Spre deosebire de animale, care sunt determinate de instincte bine stabilite şi de modele de comportament, omul este obligat să-şi caute mai întâi

propriile modele de comportament: „Existenţa precedă esenţa“. Teologii şi filosofii nu şi-au dat seama de acest lucru, arată Sartre, şi au căutat reguli şi modele pentru a defini omul. Dar într-o lume lipsită de Dumnezeu, aceste definiţii ale omului, bazate pe valori filosofice şi pe maxime morale constrângătoare, nu ar mai avea nici un sens. Singurul aspect existenţial al omului sunt senzaţiile: greaţa, teama, grija, plictiseala şi sentimentul absurdului. Sartre şi-a denumit filosofia *existenţialism*.

Duritatea cu care Sartre anihilează toate propunerile înaintaşilor săi despre om şi accentul pus pe *sentimentele* negative sunt de înţeles numai prin prisma experienţei războiului. La fel de manifest este şi spiritul de revoltă al lui Sartre împotriva inerţiei şi a vidului. Trebuie să opui rezistenţă (în acest caz, faţă de nazism) pentru a construi ceva nou. Din punct de vedere filosofic acest sentiment este exprimat prin nenumărate îndemnuri la faptă: „Omul este ceea ce el însuşi se va fi făcut“ sau „Nu există realitate decât în acţiune“. Nu există nici o scuză pentru cei care visează cu ochii deschişi, deoarece ei fug de ei înşişi şi de responsabilitate. După Sartre, toate acestea reprezintă o autoamăgire.

Pornind de aici, filosofii existenţialişti îşi propun o misiune cât se poate de ambiţioasă. În cartea *Existenţialismul este un umanism*, publicată la scurt timp după *Fiinţă şi neant*, Sartre defineşte filosoful ca fiind un iluminist, îndemnându-i pe ceilalţi să trăiască în libertate şi să se poată împlini astfel ca oameni. Pentru Sartre, cel mai important este în acest context „proiectul“ omului în legătură cu propria viaţă. „Omul nu este altceva decât propriul său proiect, nu există decât în măsura în care se realizează pe el însuşi, nu este nimic altceva decât ansamblul actelor sale.“ Voinţa, în schimb, este, după Sartre, doar o consecinţă a unui astfel de proiect: mai întâi există un plan şi apoi apare şi voinţa care să îl pună în aplicare.

Sartre a afirmat într-adevăr că: „(…) voinţa mea este probabil o manifestare a unei anterioare şi cu mult mai spontane hotărâri“. Această idee nu a fascinat-o numai pe Rosalie, ci o întreagă generaţie de intelectuali din perioada postbelică, îndemnându-i să ducă o viaţă ca „proiect“. Cu toate acestea, proiectele respective, care se voiau individuale, semănau uluitor de mult între ele: îmbrăcat în negru şi melancolic, existenţialistul pendulează între clubul de jazz, universitate, cinematograf şi cafenea – imposibil de distins în conformitatea sa la modă.

Sartre a dus o viaţă fascinantă până la sfârşit. După moartea lui, în 1980, a devenit cel mai important intelectual francez din secolul XX şi o instanţă morală respectată. Este însă discutabil dacă reprezentarea sa asupra libertăţii omului a fost realistă. Este într-adevăr individul atât de liber de constrângerile interne şi externe încât să se poată proiecta pe sine, aşa cum

artistul îşi proiectează opera de artă? Dacă Sartre avea dreptate când afirma că „planul“ pe care îl punem la punct asupra propriei vieţii precedă voinţa, atunci omul nu numai că ar putea să se elibereze de toate aşteptările sociale, ci ar fi stăpân şi peste impulsurile sale, peste obiceiurile şi dorinţele sale, peste modelele sale de comportament, peste reprezentările sale morale şi peste reacţiile formate în copilăria timpurie. Ar fi nevoie doar de curaj pentru a putea schimba şi reevalua aceste condiţii interne şi externe. Conform gândirii lui Sartre, „realizarea de sine“ ar fi în primul rând un fel de inventar al psihicului, mărfurile inutile fiind scoase de pe rafturi şi aducându-se articole mai interesante. Mă împiedică educaţia mea mic-burgheză? Să dispară atunci! Este mai bine să trăiesc viaţa aventuroasă, lipsită de griji a unui artist şi a unui om care gustă viaţa. Şi Kant susţinea că voinţa era în stare de a lua decizii raţionale şi libere, deşi acesta afirma că faptele săvârşite în urma unei decizii libere trebuie să fie fapte bune – ceea ce este deja o limitare. Şi Sartre gândea acelaşi lucru. Deşi nu credea în existenţa „legii morale“ kantiene, Sartre era convins că libertatea înseamnă autodeterminare şi că autodeterminarea este un lucru favorabil.

Există, însă, o problemă în legătură cu libertatea voinţei. După cum am observat deja (vezi *Experimentul Libet*), majoritatea specialiştilor în neuroştiinţă au în prezent cu totul altă părere decât Sartre. Pentru aceştia, omul nu este liber. În primul rând, el este un rezultat al aptitudinilor sale, al experienţei şi al educaţiei. În al doilea rând, nu conştiinţa noastră diurnă ne spune ce avem de făcut, ci subconştientul nostru nocturn. Chiar dacă mă eliberez de numeroasele constrângeri din exterior, dorinţele, intenţiile şi aspiraţiile mele nu sunt libere. Nu eu sunt cel care determină nevoile mele, ci ele mă determină pe mine! Tocmai de aceea, şi aceasta este părerea multor specialişti în neuroştiinţă, nu pot să mă „reinventez“ în permanenţă.

Vestea este într-adevăr deprimantă, în comparaţie cu fascinaţia filosofiei sartriene a libertăţii. În romanul lui Robert Musil *Omul fără însuşiri*, pe care l-am citit pe nerăsuflate în studenţie, apare chiar la început ideea conform căreia pe lângă un „simţ al realităţii“, în viaţă ar exista şi un „simţ al posibilităţii“. Nevoia profundă de a deschide ochii asupra posibilităţilor vieţii s-a făcut simţită în cazul meu încă din tinereţea petrecută în apăsătoarea provincie Renania de Nord-Westfalia. Ce rost are, însă, acest simţ al posibilităţii în lipsa liberului arbitru? Dacă prin experienţă, educaţie şi formare sunt predestinat activităţii sociale, atunci, de fapt, prin acţiunile mele nu fac decât să repet programe sociale, să joc roluri, să îndeplinesc norme, să urmez un scenariu social. Ceea ce eu consider că este voinţa *mea*, ideile *mele*, spiritul *meu* nu reprezintă nimic altceva decât reflexul unor ideologii şi modele culturale. Cu alte cuvinte, eu nu am voinţă şi nici reprezentări, ci doar

mi le atribui.

Gerhard Roth susţine că acesta este şi modul în care neuroştiinţa priveşte voinţa. Nu pot atribui nici un merit libertăţii voinţei mele, iar faptul că fac totuşi acest lucru se datorează supraevaluării capacităţilor conştiinţei mele. Ceea ce trece drept o realizare a cortexului prefrontal este de fapt doar un serviciu auxiliar. Roth explică: „Intelectul nostru poate fi considerat ca o echipă de experţi folosită de sistemul limbic pentru a controla comportamentul“. Factorii de decizie, care „declanşează“ acţiunile noastre, se află în creierul intermediar. Aceştia sunt experţi în ceea ce priveşte experienţele şi emoţiile, administratori în imperiul sentimentelor, chiar dacă nu înţeleg nimic din reflecţiile şi judecăţile complexe. Cu toate acestea, doar sistemul limbic decide în cele din urmă ceea ce facem, cu alte cuvinte ceea ce consideră că este „acceptabil din punct de vedere emoţional“.

Nu putem nega faptul că există o putere obscură a inconştientului. Întrebarea care se pune este însă: „Ce rezultă de aici?“ Pentru Gerhard Roth, libertatea, aşa cum a fost descrisă mai sus, este pură iluzie. Lucrurile pot fi văzute şi aşa, dar depinde oare libertatea voinţei de faptul că am o imagine clară asupra motivelor mele? Ca să punem întrebarea altfel: Cât de bine ar trebui să mă înţeleg şi să mă controlez pe mine însumi, astfel încât Gerhard Roth să-mi acorde o anume libertate a voinţei?

Să dăm numai un exemplu: În cadrul posibilităţilor mele limitate, eu cred că mă cunosc foarte bine. Odinioară, îmi era destul de greu să mă controlez, mai ales atunci când cineva avea opinii filosofice sau politice divergente. Acum îmi propun în schimb să îmi păstrez calmul în timpul controverselor, ceea ce îmi şi reuşeşte de cele mai multe ori.

Pe cât de greu îmi era să-mi stăpânesc sentimentele în tinereţe, pe atât de uşor îmi este acum să le supun voinţei. Acest lucru se datorează în primul rând experienţei. Când am discuţii în contradictoriu, îmi propun să rămân calm şi, de regulă, reuşesc. Nu este aceasta o dovadă a faptului că sentimentele mele se lasă călăuzite de raţiune? Bineînţeles că, privită în detaliu, situaţia este ceva mai complexă, întrucât faptul că mi-am mai domolit înflăcărarea are legătură cu sentimentele mele. De câte ori nu m-am înfuriat pe mine însumi după asemenea discuţii aprinse? Decizia de a deveni mai calm a fost prin urmare atât „acceptabilă“, cât şi dorită din punct de vedere emoţional. Cu toate acestea, eu voi considera în continuare că voinţa mea liberă a acţionat asupra temperamentului meu. Rămân calm, chiar dacă unele lucruri mi se par „inacceptabile“ din punct de vedere emoţional.

Morala acestui exemplu constă în faptul că sentimentele pot fi învăţate! Ceea ce mă speria pe vremea când eram copil nu îmi mai inspiră acum nici o teamă. Ceea ce mă entuziasma acum câteva luni a ajuns să mă

plictisească. Iar această învăţare a sentimentelor are legătură cu raţiunea, având în vedere că, în procesul învăţării, sentimentele şi raţiunea se întrepătrund, se influenţează reciproc. Chiar dacă într-o anumită situaţie decid sentimentele, pe termen lung, controlul este preluat de raţiune. Faptul că acest proces laborios nu poate fi descris încă de către specialiştii în neuroştiinţă nu înseamnă că el nu există. Dacă sentimentele nu ar putea fi învăţate, adulţii ar continua să se poarte în orice situaţie ca nişte copii, şi atunci ar fi iadul pe pământ!

Prin urmare se poate spune că da, suntem liberi într-un anumit sens, deoarece hotărâm noi înşine în ceea ce ne priveşte, dar libertatea noastră este limitată de experienţele noastre. Omul îşi dă propria măsură, în cadrul căreia este foarte posibil să se producă schimbări. În general, nu ar trebui să avem o reprezentare prea modestă sau prea ambiţioasă asupra libertăţii: cei care nu au încredere în sine nu evoluează, iar cei care doresc să trăiască libertatea interioară din plin, precum Sartre, ar putea fi depăşiţi de situaţie. Omul nu face planuri pe care să le realizeze prin intermediul voinţei. Nici nu este de mirare faptul că provocările existenţialismului s-au demodat în cele din urmă, aşa cum s-a întâmplat şi cu modelul creştin al iubirii de aproape „ca pe tine însuţi“ sau cu provocările psihologice exagerate ale socialismului.

Dependenţa dintre raţiune şi sentimente explică de ce oamenii sunt atât de imprevizibili sau de ce atâtea idei şi planuri admirabile rămân doar în stadiul de proiect: alcoolicul care se hotărăşte să renunţe la băutură, angajatul care îşi propune să-i spună şefului ce gândeşte sau visătorul care îşi face planuri măreţe. Oricât de tristă ar putea fi această situaţie pentru individ, societatea în ansamblu are însă de câştigat. O lume în care toţi oamenii s-ar realiza pe deplin confom propriilor dorinţe nu ar fi un Paradis. Şi ar trebui să ne gândim şi la faptul că numeroasele constrângeri externe au şi o parte pozitivă, oferindu-le multor oameni stabilitate şi siguranţă. Şi eliberarea de aceste constrângeri nu înseamnă pentru oricine calea spre fericire. Nimeni nu doreşte până la urmă să se elibereze neapărat de legăturile de familie, de locurile natale şi de amintirile care i-au devenit dragi.

Răspunsul la întrebarea dacă structura noastră psihică ne determină acţiunile sau acţiunile ne determină psihicul este şi da şi nu. Acţiunile şi structura mea psihică se influenţează reciproc, într-o succesiune nesfârşită între a fi şi a face, a face şi a fi: *do be do be do*. Libertatea de mişcare din cadrul acestei succesiuni diferă de la un om la altul şi depinde foarte mult de libertatea materială, adică de posibilităţile financiare. Ajungem astfel la altă temă, pe care trebuie să o cercetăm în legătură cu fericirea şi speranţa. Să examinăm acum modul în care proprietatea şi averile ne eliberează şi ne limitează în acelaşi timp.

20 *Existenţialismul este un umanism*, trad. de Veronica Stir, Ed. George Coşbuc, Bistriţa, 1994, p. 16 (n. red.)

MÁS A TIERRA

ULEIUL UZAT AL LUI ROBINSON AVEM NEVOIE DE PROPRIETATE?

Sunt un tip simpatic şi, pe deasupra, generos. M-am hotărât să vă dăruiesc pomii din grădina mea, un cireş noduros şi bătrân, la care am ţinut întotdeauna foarte mult şi o salcie minunată. Vi-i dau pe amândoi cu o condiţie: trebuie să-mi promiteţi că n-o să-i tăiaţi şi nici n-o să faceţi altceva cu ei.

Ce spuneţi? Cadoul meu v-a dezamăgit? De ce? Pentru că nu vă alegeţi cu nimic? Aveţi dreptate. Dar care să fie explicaţia? Fapt este că nu are nici un rost să posedăm sau să avem ceva dacă nu putem face ceea ce dorim cu acel lucru, cel puţin până la un punct. Şi de ce? Tocmai pentru că acel lucru ne aparţine. Veţi spune că a face tot ce doreşti cu un lucru, cu un obiect sau chiar cu un animal constituie esenţa proprietăţii. Un lucru cu care nu ai voie să faci nimic nu îţi aparţine. Poate că aveţi dreptate. Îmi iau pomii înapoi. Nu are nici un sens să ai ceva dacă nu poţi dispune de acel lucru. Dar din ce motiv?

Proprietatea, veţi spune, este ceva care aparţine cuiva. Corect. Este vorba despre relaţia dintre o persoană şi un lucru, corect? „Bineînţeles“, veţi spune iarăşi. Arătaţi cu degetul bicicleta şi spuneţi: „Asta este bicicleta *mea*!“ Arătaţi cu degetul haina şi spuneţi: „Asta este haina *mea*!“ Principiul care stă la baza modului în care înţelegem proprietatea a fost explicat cât se poate de clar de către Sir William Blackstone în anul 1766, în cel de-al doilea volum al cunoscutelor sale *Comentarii privind Legile Angliei*: „Nimic nu aprinde mai mult imaginaţia şi nu cucereşte inimile oamenilor decât dreptul la proprietate; sau acea putere despotică pe care un singur om o pretinde şi o exercită asupra lucrurilor acestei lumi, prin excluderea totală a dreptului celorlalţi indivizi din univers.“

Blackstone era un progresist care s-a bucurat de foarte mare popularitate în epoca sa. În timpul vieţii, cartea a fost tipărită în opt ediţii şi, la un secol după ce a apărut pentru prima oară, era considerată încă o lucrare de referinţă. Scopul lui Blackstone a fost acela de a fundamenta sistemul judiciar

nu pe concepţii învechite, ci pe „natură şi raţiune“. Pentru el, proprietatea constituia *relaţia dintre o persoană şi un lucru*, şi cred că sunteţi de aceeaşi părere. Ceea ce se petrece între dumneavoastră şi haina dumneavoastră nu priveşte pe nimeni. Dar aşa să stea oare lucrurile?

Să ne oprim acum asupra operei unui alt autor englez, scrisă în 1719, cu circa cincizeci de ani înaintea *Comentariilor* lui Blackstone. Autorul era un negustor scăpătat, pe numele său Daniel Foe, iar titlul cărţii era: *Viaţa şi aventurile lui Robinson Crusoe*. Până în momentul publicării acestui roman, la vârsta de şaizeci de ani, Foe dusese o viaţă foarte zbuciumată. Participase la o revoltă eşuată împotriva regelui, făcuse închisoare şi strânsese o avere considerabilă din comerţul cu vin şi cu tutun, dar norocul său financiar a fost de scurtă durată. Războiul dintre Anglia şi Franţa l-a făcut să piardă mai multe transporturi de marfă şi asta l-a adus la ruină. Foe a înfiinţat apoi o fabrică de cărămizi, rotunjindu-şi veniturile ca gazetar.

Temele sale predilecte erau religia şi economia. Era adept al presbiterienilor, o comunitate protestantă disidentă la adresa Bisericii Anglicane, dominantă în Anglia.

Defoe a luptat cu hotărâre pentru toleranţa religioasă. Falimentul său din 1692 i-a schimbat radical vederile politice şi sociale, inspirându-i numeroase eseuri înflăcărate despre impunerea unor legi ale proprietăţii, care să abolească privilegiile tradiţionale ale nobilimii şi să reformeze proprietatea în Anglia. Propunerile sale de reformă în domeniul economiei, societăţii şi culturii păreau inepuizabile şi au dat naştere la numeroase discuţii. Foe a fost atât de mândru, încât şi-a adăugat un fals titlu nobiliar, numindu-se De Foe (Defoe). Oarecum ironic este faptul că Foe şi-a schimbat numele pentru a face parte exact din aceeaşi categorie socială împotriva căreia luptase cu atâta înverşunare în scrierile sale. În 1703, Biserica şi autorităţile l-au trimis încă o dată la închisoare, o scurtă perioadă, pentru „scrieri defăimătoare“.

A scris celebrul roman după ce l-a cunoscut la Londra pe marinarul Alexander Selkirk. La acea vreme, povestea lui Selkirk făcuse mare vâlvă în Londra. În toamna anului 1704, marinarul condusese o revoltă pe corabia *Cinque Ports*, protestând împotriva condiţiilor de îmbarcare. Lemnul navei fusese ros de carii şi aceasta nu mai era sigură pentru călătorie. Drept pedeapsă, căpitanul l-a abandonat pe marinar pe insula pustie Más a Tierra din arhipelagul Juan Fernández, situat în largul coastelor chiliene. Vasul s-a scufundat, într-adevăr, şi aproape toţi membrii echipajului s-au înecat, în schimb Selkirk a trăit singur timp de patru ani şi patru luni pe insula Más a Tierra, în februarie 1709 fiind salvat de un vas de corsari din al cărui echipaj făcea parte şi un ofiţer din suita căpitanului care îl debarcase pe insulă. Întors la Londra, înainte ca soarta lui schimbătoare să-l ducă din nou pe mările şi

oceanele lumii, Selkirk a fost considerat un erou. Inventivul Foe a pornit de la povestea lui Selkirk şi a transformat-o într-un roman al devenirii, de largă respiraţie. Autorul l-a pus pe eroul său în situaţia de a trăi 28 de ani în singurătate şi a presărat cartea cu nenumărate observaţii despre religie şi politica economică, o temă importantă fiind proprietatea.

Să încercăm să ne punem în locul lui Robinson Crusoe pentru a ne lămuri de ce este proprietatea atât de importantă pentru el. Imaginaţi-vă că aţi fi Robinson şi aţi trăi 28 de ani pe insula Más a Tierra, dominată de relief muntos. Dincolo de coasta deşertică, lipsită de vegetaţie, se întinde o zonă muntoasă, cu păduri de nepătruns. Pe versanţi cresc ferigi de mărimea unor copaci. Clima este foarte plăcută, nu e nici prea frig, nici prea cald şi peste tot pe insulă pasc capre lăsate în urmă de marinarii care au poposit aici. După ce aţi explorat insula şi v-aţi dat seama că nimic din ceea ce aţi văzut nu aparţine cuiva, spuneţi: „Feriga asta arborescentă este *a mea*, caprele astea sunt *ale mele*, papagalul ăsta este proprietatea *mea*, casa asta pe care eu am construit-o, e doar *a mea*.“ Zi după zi vă întindeţi dominaţia asupra a tot ce vedeţi. Aţi putea chiar să spuneţi: „Coasta asta este a mea. Marea asta este a mea.“, aşa cum face Robinson. Dar la ce bun? Toate acestea nu au nici un sens, până la urmă. Atâta vreme cât nimeni nu apare ca să conteste dreptul la proprietate, pretenţiile pe care le-aţi exprimat nu au nici o valoare.

Conceptul de proprietate, după cum v-aţi dat deja seama, devine relevant doar în momentul în care intră în discuţie şi alte persoane. Nu trebuie să-i explic telefonului meu mobil că îmi aparţine, dar trebuie să explic acest lucru altei persoane dacă doreşte să mi-l ia. Proprietatea nu este numai o relaţie între oameni şi obiecte, ci mai curând un „contract“ între oameni. La acest lucru s-a referit şi Blackstone când a vorbit despre „excluderea totală a dreptului celorlalţi indivizi.“

Observaţia lui Blackstone referitoare la „puterea despotică“ exercitată asupra proprietăţii i se aplică, probabil, lui Robinson Crusoe, dar nu societăţii noastre de astăzi.

Batonul de ciocolată pe care îl cumpăr, da, asupra lui îmi exercit, într-adevăr, puterea despotică. De regulă, pot să îl mănânc imediat, fără a trebui să cer acordul cuiva. Dar într-o lume care nu este o insulă pustie, nu pot pur şi simplu să dispun după cum am chef de proprietatea mea, precum Robinson Crusoe. Dacă Robinson ar fi vrut să scape de uleiul uzat, ar fi fost de ajuns să îl verse în mare. Dar eu nu am voie să-l arunc oriunde îmi convine, nici măcar în iazul din spatele grădinii mele pentru că aş putea fi acuzat de poluarea mediului înconjurător. Atunci când închiriez cuiva o locuinţă, nu îmi este permis să intru fără acordul chiriaşului sau, cel puţin fără să-l fi informat în prealabil. Nu îmi este permis să îmi chinui câinele sau să-l folosesc pentru

lupte între câini deoarece aş putea fi adus în faţa instanţei sub acuzaţia de cruzime faţă de animale. Mi s-ar putea întâmpla toate acestea, chiar dacă este vorba despre lucruri care îmi aparţin: maşina, uleiul uzat, iazul din grădină, apartamentul şi câinele.

Proprietatea este ceva complex. Propoziţia: „Proprietatea este o relaţie între oameni şi lucruri“ pare greşită în cel puţin două privinţe. Acest lucru se întâmplă, pe de-o parte, pentru că proprietatea reprezintă un contract între oameni. Pe de altă parte, lucrurile nu sunt doar simple lucruri, iar posedarea lor implică drepturi şi obligaţii.

Robinson nu este atât de naiv pe cât pare când vânează proprietăţi şi le ia în stăpânire: el ştie foarte bine că nu va veni nimeni să-i conteste dreptul de proprietate. Proprietatea, ar răspunde el, ţine într-o mai mare măsură de relaţia dintre o persoană şi un obiect decât ar fi dispuşi juriştii să admită, şi nu este prea departe de adevăr. Pretenţia de proprietate a lui Robinson reflectă relaţia sa *psihologică* faţă de obiecte; ceea ce îi aparţine înseamnă mai mult pentru el decât ceea ce nu îi aparţine. Ceea ce contează pentru el este proprietatea, restul îi este indiferent.

Relaţia *psihologică* faţă de proprietate, cu alte cuvinte „dragostea“ faţă de bunurile posedate, reprezintă unul dintre capitolele cel mai puţin studiate din cartea psihicului uman, fapt cu atât mai surprinzător cu cât dorinţa de a poseda obiecte despre care spunem că ne plac joacă un rol enorm în societatea noastră. Un pionier în acest domeniu a fost un sociolog din Berlin, cu o înţelegere profundă a fenomenelor psihologice. Pe lângă multe alte fenomene sociale, Georg Simmel a studiat importanţa obiectelor pentru stima de sine.

În 1900, Simmel, pe atunci profesor asociat, publică *Filosofia banilor*. Deşi Simmel nu menţionase numele lui Robinson, tocmai aici se află cheia pentru a înţelege ce anume îl face pe Robinson să-şi delimiteze proprietăţile pe insula lui pustie. Cel ce face o achiziţie, fie şi simbolică, aşa cum se întâmplă în cazul lui Robinson, o transformă în proprietatea sa. Se mai poate spune şi că încorporează acel ceva transformându-l într-o parte a fiinţei sale. Acest fenomen merge în două direcţii: de la obiecte către eu şi de la eu către obiecte. Aşa cum arăta Simmel: „Pe de o parte, întreaga semnificaţie a proprietăţii constă în declanşarea anumitor sentimente şi impulsuri în suflet şi, pe de altă parte, sfera eului se extinde atât asupra, cât şi în interiorul acestor obiecte „externe“.“ Proprietatea sau bunurile posedate reprezintă, deci, posibilitatea de a ne extinde din punct de vedere psihic cu ajutorul obiectelor sau, cum spunea Simmel, de a forma „o prelungire a eului“.

Obiectele pe care le adun în jurul meu urmează să fie, ca obiecte care *îmi aparţin*, o parte a eului meu. Hainele pe care le port conferă personalităţii

mele un anumit stil şi reflectă o imagine pe care ceilalţi ajung să o aibă despre mine. Acelaşi lucru este valabil şi pentru maşina pe care o conduc, prin intermediul căreia obţin o imagine care mă reprezintă în ochii celorlalţi. Canapeaua de firmă din living nu trebuie doar să definească încăperea, ci şi propria mea personalitate. Semnul vizibil al gusturilor mele devine parte a identităţii mele. O persoană care conduce un Porsche, o persoană care poartă Rolex, un punker cu creastă sunt identităţi în forma distinctivă a tipurilor de caracter.

Chiar dacă Robinson nu încearcă să se definească drept un anumit tip de persoană – naufragiatul cu barba vâlvoi, pantaloni din piele şi umbrela de soare – el corespunde exact descrierii lui Simmel, când încearcă să îşi prelungească eul prin lucrurile pe care le posedă. După ce şi-a construit coliba, Robinson are mândria proprietarului, iar după ce a prins şi domesticit câteva capre, resimte mândria ţăranului etc. Fiecare dintre aceste momente de mândrie îl ajută pe Robinson să realizeze o imagine despre sine. Deoarece pe insulă nu e nimeni care să îl observe, tot el trebuie să joace acest rol. După cum arată Simmel: „Întrucât sentimentul eului a trecut dincolo de propriile limite asupra obiectelor care îl privesc doar indirect arată în ce măsură proprietatea ca atare nu înseamnă nimic altceva decât extinderea personalităţii în obiecte şi, prin dominarea acestora, impunerea sferei sale de influenţă.“

Dar de ce oamenii consideră, mai mult sau mai puţin, că „se realizează“ datorită bunurilor pe care le dobândesc? Şi de ce este dobândirea mai importantă decât bunurile în sine, care în comparaţie cu actul dobândirii, par destul de plictisitoare? Până în prezent, febra cumpărăturilor şi dinamica emoţiilor asociate cu aceasta au fost prea puţin studiate. Potrivit lui Simmel, „prelungirea eului“ asupra obiectelor a început odată cu uneltele şi armele vânătorilor şi culegătorilor. Acumularea de obiecte şi, odată cu aceasta, dobândirea unei imagini se numără printre sursele primare de fericire din lumea industrializată. O explicaţie ar fi aceea că, în ţările industrializate, celelalte surse ale fericirii au devenit mai puţin importante, de exemplu credinţa religioasă, dar şi iubirea. Să fie oare scurtarea duratei relaţiilor sentimentale o consecinţă a comportamentului consumerist, după cum s-a spus adesea, dat fiind că iubirea a devenit un soi de comerţ al emoţiilor fugare şi al produselor perisabile?

Nu mai puţin plauzibilă este şi ipoteza că lucrurile ar putea sta exact invers: Deoarece relaţiile de lungă durată sunt atât de rare, evadez în consumerism, pur şi simplu pentru că este mai sigur. Consumul excesiv ar fi astfel un simptom al fricii de a trăi, al comodităţii sau al amândurora. Dacă emoţiile altor oameni sunt prea complicate, mai bine mă bazez pe satisfacţiile emoţionale şi pe confirmarea oferite de bunurile materiale. Un Mercedes va fi

şi peste cinci ani tot un Mercedes, dar nu sunt sigur că se va întâmpla la fel cu partenerul de viaţă sau cu un prieten. În acest mod s-ar explica şi de ce oamenii mai în vârstă, cu o viaţă mai liniştită, preferă obiecte care nu îşi pierd valoarea în timp, în vreme ce tinerii, care simt o nevoie mai mică de stabilitate emoţională, preferă schimbările rapide şi adoptă mode trecătoare.

Din perspectivă istorică şi culturală „iubirea de lucruri“ a atins în prezent un nivel fără precedent în ţările industrializate. Luăm astfel parte la un experiment social enorm. Economia se dezvoltă înr-un ritm ameţitor, inventând mereu lucruri noi şi renunţând la cele vechi.

Puţine societăţi au pus sub semnul întrebării dreptul la proprietate. Nici măcar comunismul, în forma sa de socialism de stat, pe care a avut-o în ţările Europei de Est, nu avea nimic împotriva proprietăţii private. Interzisă era numai proprietatea particulară asupra mijloacelor de producţie, cu ajutorul cărora se producea „plusvaloare“, care ar fi distribuit averea în mod capitalist, adică inegal. Dar niciodată în istoria omenirii nu au existat o societate şi un stil de viaţă, care să se definească în asemenea măsură prin *dobândirea* de bunuri, aşa cum se întâmplă acum în lumea industrializată.

Întrebarea: „Ce este proprietatea?“ nu este doar juridică, ci şi una psihologică deoarece proprietatea asigură o oportunitate relativ stabilă de a ne extinde din punct de vedere emoţional – chiar dacă acest lucru se întâmplă uneori în detrimentul altor posibilităţi sociale de extindere. Preţul pe care îl presupune pentru proprietar dorinţa de proprietate a fost o chestiune prea puţin cercetată în psihologie, spre deosebire de chestiunea referitoare la preţul pe care dorinţa de a poseda bunuri l-a presupus pentru societate, care a fost dezbătută timp de secole. În miezul acestei întrebări rezidă o problemă filosofică. Dacă este adevărat că proprietatea este rezultatul unui contract, se pune întrebarea ce principii guvernează acest contract şi o ordine socială dreaptă?

BOSTON

JOCUL LUI RAWLS
CE ESTE DREPT?

Vă propun un joc: ce-ar fi să ne gândim la o societate întru totul dreaptă? Avem la dispoziţie o tablă de joc şi un set de piese. Noi, adică dumneavoastră şi eu, suntem cei care conducem jocul şi stabilim regulile, astfel încât totul să iasă cât mai bine pentru toată lumea. Punctul de plecare este următorul: un grup de oameni trăiesc într-un teritoriu bine delimitat care este tabla noastră de joc, şi care le oferă tot ceea ce le trebuie: mâncare şi băutură din belşug, şi spaţiu suficient. În grup există bărbaţi şi femei, tineri şi vârstnici. Pentru a începe de la zero cu societatea noastră, care trebuie să fie cea mai bună, stabilim că persoanele de pe tabla de joc nu ştiu nimic despre ele însele. Ele nu ştiu dacă sunt inteligente sau proaste, dacă sunt frumoase sau urâte, puternice sau slabe, vârstnice sau tinere, bărbaţi sau femei. Peste calităţile, preferinţele şi capacităţile lor pluteşte un „văl al ignoranţei“. Sunt pete albe, fără biografie.

Tot ce trebuie să facă membrii grupului este să se înţeleagă între ei. În acest scop au nevoie de reguli, astfel încât să nu izbucnească haosul şi anarhia. Fiecare dintre ei vrea, în primul rând, să îşi satisfacă nevoile de bază: acces la apă potabilă, hrană suficientă şi un acoperiş deasupra capului. Toate celelalte nevoi sunt necunoscute încă, vălul ignoranţei îi împiedică pe oameni să se vadă limpede pe sine şi să aibă alte pretenţii. Prin urmare, se adună cu toţii şi caută reguli pe care să le urmeze în situaţii de nesiguranţă.

Ce credeţi, asupra cărui principiu s-ar pune mai întâi de acord? Răspunsul nu este deloc simplu, din cauza faptului că oamenii din spatele vălului nu ştiu cum sunt în viaţa reală şi astfel nu au de unde şti ce este mai bine pentru ei. Acelaşi văl îi împiedică pe oameni să ia hotărâri care să afecteze interesele celorlalţi, ceea ce ar trebui să garanteze dreptatea şi victoria binelui comun. Din moment ce s-ar putea ca, dincolo de văl, condiţiile iniţiale ale unui individ să nu fie favorabile, este de dorit ca membrii grupului să se pună în locul celui mai slab şi să adopte reguli corecte care să

nu îl nedreptăţească pe cel mai defavorizat dintre ei. Nimeni nu îndrăzneşte să propună ceva riscant, deoarece ar putea contraveni intereselor individuale. Grupul întocmeşte o listă cu sugestii pentru împărţirea bunurilor de bază. Apoi grupul face o clasificare; pornind de la ea, fiecăruia i se asigură un minim de libertăţi şi bunuri de bază. Pentru ca fiecare să primească o cantitate echitabilă, s-ar putea formula următoarele reguli:

1. Fiecare individ va avea cea mai mare libertate posibilă, compatibilă cu un drept egal cu al celorlalţi.
2. În ceea ce priveşte inegalităţile sociale şi economice, acestea sunt justificate dacă:
   a) sunt spre cel mai mare beneficiu al celor mai puţin avantajaţi membri ai societăţii.
   b) posturile şi poziţiile sunt deschise tuturor, în condiţiile unei egalităţi a oportunităţilor.

Sunteţi convinşi de aceste reguli sau cel puţin sunteţi de acord cu ele? Atunci vă înrudiţi din punct de vedere spiritual cu filosoful american John Rawls, care a pus la punct acest model. Înainte de a studia filosofia, Rawls a avut o viaţă foarte zbuciumată. A fost al doilea născut într-o familie cu cinci copii. Doi dintre fraţii săi au murit din cauza bolilor contactate de la John: unul de difterie, iar altul de pneumonie. Părinţii lui Rawls erau implicaţi activ în politică, mama lui în mişcarea pentru drepturile femeilor, iar tatăl lui, avocat, în Partidul Democrat. După ce a absolvit cursurile unei costisitoare şcoli private, Rawls a studiat la Princeton. Când SUA a intrat în cel de-al Doilea Război Mondial, Rawls a fost înrolat în armată, servind ca infanterist în Pacific, în Noua Guinee şi în Filipine. A ajuns în Japonia imediat după atacul cu bombe atomice asupra oraşelor Hiroshima şi Nagasaki. Călătoria la Hiroshima i-a dezvăluit urmările cumplite ale bombardamentelor. Armata i-a făcut propunerea de a intra în rândul ofiţerilor, dar el a fost atât de afectat, încât a refuzat. S-a întors la universitate, unde şi-a dat licenţa în filosofia moralei, cu tema: „Studiu al temeiurilor cunoaşterii etice, în relaţiile cu judecăţile asupra valorii morale a caracterului“. Ca filosof, Rawls a avut o carieră prodigioasă. În 1964 a devenit profesor de filosofie politică la renumita Universitate Harvard din Boston, Massachusetts. Nu era, însă, un orator strălucit. Se bâlbâia, şi când se afla în prezenţa unui grup numeros de oameni, lăsa impresia că este foarte timid. În relaţiile cu colegii, studenţii şi prietenii, era un om cumsecade, modest şi care ştia să asculte. De cele mai multe ori, îşi petrecea ziua în biroul său, desculţ şi cu picioarele sprijinite pe marginea canapelei, ţinând un blocnotes pe genunchi. În timpul conversaţiilor îi plăcea să ia notiţe, oferind partenerilor de discuţie o copie a dialogului după

ce recitea textul. Nu s-a considerat niciodată un mare filosof, ci mai degrabă o persoană pentru care filosofia înseamnă un exerciţiu al gândirii alături de ceilalţi. În 1995 a avut primul dintre cele câteva atacuri cerebrale care i-au afectat mult activitatea. John Rawls a murit în 2002, la vârsta de optzeci şi unu de ani.

Deşi a scris patru cărţi de mare întindere şi numeroase eseuri, Rawls a intrat în istoria filosofiei cu o singură carte, *A Theory of Justice*, probabil cea mai importantă lucrare despre morală publicată în a doua jumătate a secolului XX. În spatele unui titlu atât de lapidar se află de fapt o încercare monumentală de a contura o filosofie modernă a moralei, cu un principiu surprinzător de simplu şi de clar: dreptatea pentru toţi reprezintă fundamentul justiţiei! O societate construită din indivizi liberi şi egali este o societate dreaptă şi echitabilă. O anumită ordine socială este dreaptă atunci când fiecare este de acord cu aceasta înainte de a şti ce loc urmează să ocupe în societate.

În acest sens, primul principiu este următorul: într-un stat de drept, toţi cetăţenii au aceleaşi libertăţi fundamentale. Dar pentru că oamenii au înclinaţii şi interese diferite, şi într-un astfel de stat apar cu timpul inegalităţi sociale şi economice. Unii sunt mai capabili decât alţii, au un simţ mai dezvoltat al afacerilor sau au, pur şi simplu, mai mult noroc. Aşa se face că unii au mai mult decât alţii, nu se poate face nimic în această privinţă. Pentru ca statul să poată funcţiona mai departe pe baza unor principii care să asigure dreptatea, Rawls vine cu un al doilea principiu: inegalităţile sociale şi economice nu pot fi evitate, dar acestea sunt acceptabile numai atunci când persoanele cele mai defavorizate se bucură de cele mai mari avantaje ce decurg de aici.

Aşa cum avea să susţină Rawls după aceea, cartea fusese destinată iniţial doar câtorva prieteni, dar ea s-a bucurat de un succes extraordinar. *A Theory of Justice* a fost tradusă în douăzeci şi trei de limbi, iar în SUA s-a vândut în peste 200 000 de exemplare. Succesul enorm al cărţii l-a determinat pe Rawls să îşi dezvolte teoria, aducând timp de treizeci de ani revizii şi adăugiri operei sale. Ideea fundamentală a cărţii vine tocmai din Antichitate. Filosoful grec Epicur (vezi *Grădina îndepărtată*) avea în vedere un stat bazat pe un *contract* mutual. Statul ideal ar fi acela iniţiat printr-un contract de către membrii unei comunităţi aflaţi în deplinătatea facultăţilor mintale. Filosofii englezi Thomas Hobbes şi John Locke au preluat această idee în secolul al XVII-lea şi au pus la punct teorii elaborate ale contractului şi Rousseau a scris *Contractul social*. Dimpotrivă, în secolul XX teoriile contractului căzuseră în uitare. Wittgenstein a încercat chiar să excludă etica din filosofie. Propoziţiile prescriptive despre modul în care ar trebui să trăiască oamenii i s-au părut ilogice, lipsite de sens. Cu atât mai surprinzător a fost faptul că, la finele

anilor ‘60, Rawls s-a reîntors tocmai la vechea tradiţie a contractului social.

Lui Rawls i-a fost greu să argumenteze relevanţa politică a proiectului său. În 1971 Războiul din Vietnam era în plină desfăşurare, ca şi demonstraţiile împotriva conducerii guvernului. În Europa Occidentală erau în toi dezbateri despre stat, despre proprietate, despre drepturile cetăţeneşti şi libertatea individuală. Capitalismul şi socialismul se aflau faţă-n faţă, pe poziţii ireconciliabile şi îşi arătaseră chipul întunecat în Vietnam şi Cehoslovacia. În acest context, cartea lui Rawls a părut, fără să-şi fi propus, drept o mare tentativă de reconciliere. Celor de dreapta, sistemul său axat mult prea mult pe egalitate socială li s-a părut prea de stânga, iar cei de stânga, dimpotrivă, au considerat că Rawls este un liberal excesiv de prudent şi de timid. Tocmai aceste controverse desfăşurate pe două fronturi inamice au transformat cartea lui Rawls, scrisă cu atâta grijă, într-o adevărată dinamită filosofică.

Criticilor conservatori le face plăcere să sublinieze că, deoarece Rawls porneşte de la o „situaţie originară“, nu ajunge foarte departe. După cum ştia deja Rousseau şi după cum ştia, desigur, şi Rawls, aici este vorba despre o construcţie. Bineînţeles că putem discuta îndelung despre valoarea ei epistemică. În realitate, arată criticii, lucrurile stau cu totul altfel, şi aceasta dintr-un motiv întemeiat: dreptatea şi egalitatea nu constituie adevăratele forţe care îl animă pe om. Marea dorinţă de dreptate pe care Rawls doreşte să o cimenteze cu ajutorul unei situaţii originare este mai puţin accentuată în realitate. Mai importante decât dreptatea ar fi egoismul şi nevoia de dezvoltare liberă, neîngrădită, aşa cum este evident în fiecare societate. Nu a arătat în chip convingător Adam Smith, încă din secolul al XVIII-lea, că nu dreptatea, ci egoismul duc la progresul societăţii, atât din punct de vedere economic, cât şi moral? După cum susţine Smith, „pentru profit şi nu din altruism, ne asigură brutarul, măcelarul sau berarul cina necesară“. Pentru a avea profit, măcelarul trebuie să încerce să-şi vândă marfa la preţuri competitive sau cel puţin să ţină cont de posibilităţile financiare ale clienţilor săi. Aşa se naşte de fapt şi un sistem guvernamental funcţional şi o „economie de piaţă liberă“.

Potrivit *Teoriei sentimentelor morale* a lui Smith, urmărirea interesului personal ne conduce „ca o mână invizibilă“ şi promovează „fără a avea această intenţie, ba chiar fără a şti acest lucru, interesul societăţii.“ Adepţii lui Adam Smith din secolul XX, mai cu seamă Robert Nozick, coleg la Harvard cu Rawls, au apărat astfel modul de a fi al oricărei societăţi, dat fiind că este rezultatul – fie benefic, fie nu – adevăratelor forţe motrice ale omului, iar inventarea altor forţe pe planşeta de desen nu are sens. De aceea, susţine Nozick, este cu totul greşit faptul că Rawls doreşte să stabilească regulile unei comunităţi, pornind de la principiile dreptăţii. Societatea nu are

nevoie de asemenea principii. De ce să nu se poată bucura omul în linişte de toate darurile cu care l-a înzestrat natura, de toate talentele sale nemeritate şi de toate avantajele sale întâmplătoare dobândite în cursa pentru bunurile naturale şi sociale limitate din viaţa sa? De ce trebuie ca succesele sale să fie mereu în folosul celorlalţi? Nu este de ajuns că, în mare parte, oamenii reuşesc într-un fel sau altul acest lucru? Pentru Nozick, Rawls este un socialist deghizat, care se înşală întru totul cu privire la natura umană.

Rawls socialist? Socialiştii s-au amuzat teribil la auzul acestei idei. Şi aici se porneşte de la situaţia originară fictivă. Chiar dacă oamenii sunt acoperiţi de vălul ignoranţei, ei sunt cu toţii „persoane libere“. Să transformi voinţa unor *persoane* în punctul de pornire al unei teorii a dreptăţii este în orice caz problematic. După cum ştim, nu toţi membrii unei societăţi sunt în întregime autonomi şi liberi. Ce se întâmplă cu copiii şi cu persoanele cu handicap psihic sever, care nu pot să voteze deoarece nu înţeleg nimic? Dacă ar fi să se ţină seama doar de interesele persoanelor adulte şi responsabile, categorii defavorizate, precum orfanii şi persoanele cu handicap psihic sever şi care nu au familie, ar putea rămâne fără drepturi. Egalitatea dintre oameni reprezintă, deci, un punct de pornire problematic, chiar şi într-o construcţie fictivă. Chiar dacă toţi oamenii au în principiu *aceleaşi interese*, acest lucru nu îi face *egali*.

Problema egalităţii devine deosebit de spinoasă, dacă aplicăm situaţia originară a lui Rawls la anumite ţări şi regiuni. Chiar dacă existenţa unor interese comune contribuie la succesul şi *binele* societăţii, nu cumva acelaşi argument ar putea fi folosit pentru a izola o societate de alta? Peter Singer (vezi *Dincolo de salam şi de brânză*) arată că locuitorii ţărilor bogate pot conveni că este în interesul tuturor să împartă surplusul între ei, în loc să îl dea locuitorilor din alte ţări. Singer susţine că interesele comune ale tuturor oamenilor din toate ţările ar fi mult mai mici decât crede Rawls. Şi perspectiva asupra proprietăţii este supusă aici obiecţiilor. Aceleaşi argumente pe care Nozick le consideră de stânga sunt pentru stângişti prea de dreapta. Oricum, pentru Rawls, *dreptul la proprietate* reprezintă una dintre libertăţile politice fundamentale. Proprietatea îi ajută pe oameni să fie independenţi, contribuind astfel la respectul de sine, iar cel ce se respectă pe sine îi va respecta şi pe ceilalţi, adică va avea un comportament moral. Pentru unii critici de stânga, proprietatea capătă o importanţă prea mare, dar Rawls nu a dezvoltat subiectul. La indexul de la finalul cărţii sale nu se află nici *property* („proprietate“), nici *possessions* („avere“).

Pe cât de mult s-a străduit Rawls să pună la punct un model apolitic şi principii universal valabile pentru fiecare, pe atât de puţin a reuşit să fie pe placul tuturor, ceea ce nu trebuie să ne mire prea mult. Nu s-a scris niciodată o

carte de filosofie cu care toată lumea să fi fost de acord, şi chiar dacă s-ar fi scris, ea ar fi fost, cu siguranţă, lipsită de importanţă. Să examinăm acum cele trei puncte controversate ale teoriei lui Rawls, fără a mai lua în calcul direcţiile politice menţionate mai sus.

Primul punct controversat îl reprezintă chestiunea valorii unui model social, construit pe conceptul fictiv al situaţiei originare. Această situaţie originară, spre deosebire de ceea ce propun alte teorii ale contractului social, nu este a naturii, ci a societăţii. Trăsăturile stării naturale clasice prezente, de exemplu, la Thomas Hobbes lipsesc aici cu desăvârşire: violenţa, anarhia, absenţa legii. Situaţia originară, aşa cum o vede Rawls, este mai curând un sistem cooperatist dezvoltat. Iar baza materială – bunuri suficiente pentru fiecare – ne duce cu gândul mai mult la Elveţia şi mai puţin la regiunea Sahelului sau la Anglia lui Hobbes, din secolul al XVII-lea, dominată de sărăcie şi de mizerie.

Toate asprimile naturii şi toate vicisitudinile istoriei sunt ţinute cu grijă la distanţă pentru a elibera şi a încuraja bunătatea naturală a omului. Dacă situaţia originară a lui Rawls ar fi fost marcată de catastrofe şi de lipsuri, s-ar fi terminat cu solidaritatea, chiar şi în prezenţa vălului ignoranţei. În timpul unei inundaţii, nimeni nu discută despre egalitatea de şanse, ci fiecare luptă pentru a ocupa un loc în barcă.

Al doilea punct se referă la întrebarea dacă dreptatea este într-adevăr un factor atât de dominant într-o societate, precum susţine Rawls. În situaţia originară, pe primul loc în ierarhie se află libertatea, iar dreptatea, ca factor constrângător, este pe locul al doilea. Dreptatea este bazată pe egalitatea de şanse şi pe compensarea socială. Pe locul al treilea se află eficienţa şi bunăstarea. Locul proeminent acordat dreptăţii îl onorează pe Rawls şi este punctul de atracţie al teoriei sale. Un stat bogat, condus de un dictator, are pentru el o valoare mai mică decât o democraţie dominată de sărăcie. Pentru criticii săi, în schimb, alte lucruri sunt mai importante decât dreptatea: libertatea neîngrădită, stabilitatea sau eficienţa. Un stat stabil şi cu un nivel de trai ridicat este de preferat, chiar şi în lipsa dreptăţii, unei societăţi drepte, dar sărace. Dar în timp ce un utilitarist va condiţiona fericirea de bunăstare (vezi *Mătuşa Bertha trebuie să trăiască*), Rawls va susţine că dreptatea este mai importantă. „Ceea ce este benefic pentru cei mulţi este drept“ este maxima utilitariştilor. „Ceea ce este drept este benefic pentru cei mulţi“ susţine, pe de altă parte, John Rawls. Am putea discuta la nesfârşit despre acest subiect, fără a putea stabili care dintre perspective este mai bună decât cealaltă. Valorile pot fi mai mult sau mai puţin atrăgătoare, dar ţine de natura acestora să fie subiective, existenţa lor neputând fi demonstrată în mod obiectiv. Nici măcar o teorie ingenioasă, precum cea a lui Rawls, nu scapă de această problemă.

Al treilea punct controversat se referă la rolul raţiunii. Rawls adoptă rolul filosofic al cuiva care elaborează o constituţie. Făcând apel la raţiune, logică şi dreptate, el propune un mod de organizare universal valabil, care are în vedere nevoile aproape tuturor (cu excepţia regretabilă a celor cu handicap psihic sever). Într-adevăr, Rawls porneşte de la premisa că principiile sale sunt universal valabile. Dar este toată lumea la fel de înţeleaptă, de incoruptibilă şi de raţională ca John Rawls? Cuvintele-cheie *feeling* („sentiment“) şi *emotion* („emoţie“) lipsesc din index, aşa cum lipsesc şi termenii „proprietate“ şi „avere“. Dacă despre proprietate se discută frecvent, sentimentele nu par să aibă nici un rol în *Teoria dreptăţii*. Acest lucru este cu atât mai surprinzător, cu cât întreaga sa teorie are la bază un sentiment – sentimentul dreptăţii! În situaţia originară, dincolo de vălul ignoranţei, sentimentul dreptăţii este dedus din interesul propriu. Riscul la care mă expun dă naştere sentimentului de teamă şi de aceea eu caut reguli generale care să diminueze această teamă şi să ocrotească pe toată lumea. Este prin urmare dreptatea un mod de canalizare a sentimentului de teamă? Nu se ştie, pentru că Rawls nu discută despre sentimente.

În loc de aceasta, Rawls se referă la un „simţ al dreptăţii“, a cărui origine psihologică nu o explică foarte bine. Probleme asemănătoare prezintă şi celelalte sentimente, cum ar fi, de exemplu, gelozia şi invidia. Extrem de neplăcut pentru Rawls este faptul că Sigmund Freud îşi construieşte teoria despre dreptate tocmai pe aceste sentimente, afirmând că numai categoriile defavorizate strigă după dreptate! Dimpotrivă, pentru Rawls, simţul moralei pare să ţină de natura umană, ca şi la Marc Hauser (vezi *Bărbatul de pe pod*). Numai că Rawls nu a cercetat îndeaproape acest instinct, ci îl foloseşte ca premisă tacită, probabil datorită faptului că, asemenea lui Kant, nu îl consideră un sentiment, ci o lege înnăscută a raţiunii.

Întrebarea dacă pe primul loc ar trebui să se afle dreptatea sau bogăţia îl deosebeşte pe Rawls de utilitarism (vezi *Mătuşa Bertha trebuie să trăiască*). Dacă utilitarişti ca Jeremy Bentham sau John Stuart Mill au trebuit să arate cum se poate naşte o societate dreaptă din căutarea individuală a fericirii, Rawls trebuie să arate cum o societate dreaptă poate duce la libertatea şi, astfel, la fericirea tuturor. Dacă pentru Bentham şi Mill, statul reprezintă un rău necesar, pentru Rawls el este legiuitorul moral. Tocmai acest lucru determină şi astăzi separarea fronturilor politice. Este dreptatea în primul rând o sarcină a statului sau se numără în schimb printre obligaţiile morale ale individului? Conform lui Bentham şi lui Mill, acolo unde interesele individului sunt respectate şi acţiunile acestuia nu îi stânjenesc sau nu îi afectează simţitor pe ceilalţi membri ai societăţii, statul nu are de ce să intervină. Rolul său este acela al unui paznic de noapte, care dă alarma doar în

caz de forţă majoră. Dimpotrivă, la Rawls, statul intervine în numeroase situaţii, pentru reconcilierea intereselor, ca un conducător înţelept şi un învăţător dedicat. Multitudinea scopurilor individuale – şi aceasta a fost ultima temă importantă abordată de Rawls înainte de moarte – se încheie acolo unde începe să ameninţe pluralismul societăţii în ansamblu. Un stat tolerant faţă de toate grupările politice, ideologice şi religioase şi-ar distruge uşor propriul fundament. Cu alte cuvinte, pluralismul individual nu trebuie să submineze pluralismul politic.

Ambele teorii sunt însă de acord când vine vorba despre respingerea egalitarismului din ţările socialiste. O societate care visează egalitatea absolută contravine naturii umane şi este condamnată fie la stagnare, fie la prăbuşire. Până şi Karl Marx şi Friedrich Engels au împărtăşit această idee, afirmând, în *Manifestul Partidului Comunist*: „Dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiţia pentru dezvoltarea liberă a tuturor“.

Interesant este că orice teorie a dreptăţii, inclusiv cea a lui Rawls, consideră dreptatea un temei al fericirii, în timp ce dreptatea pare a fi doar un aspect secundar în filosofia fericirii. Definiţia fericirii propusă de Rawls nu face nici ea excepţie: „Ideea de bază este că bunăstarea unui om este determinată de ceea ce el consideră a fi cel mai rezonabil plan de viaţă pe termen lung, în anumite circumstanţe favorabile date. Un om este fericit atunci când îşi duce planul la îndeplinire, cu mai mult sau mai puţin succes. Pe scurt, binele înseamnă satisfacerea dorinţei raţionale.“ Modul firesc cu care Rawls strecoară cuvântul „fericire“ când discută despre bine este remarcabil şi pare o perspectivă ciudat de lipsită de imaginaţie asupra naturii umane. Din punct de vedere psihologic, *A Theory of Justice* lasă loc anumitor îmbunătăţiri – dacă fericirea nu duce la bunătate, atunci ce anume lipseşte?

VANUATU

INSULELE BINECUVÂNTATE
CE ÎNSEAMNĂ O VIAŢĂ FERICITĂ?

Cei mai fericiţi oameni din lume nu au străzi asfaltate, nici resurse naturale. Nu au armată. Sunt ţărani şi pescari sau lucrează în restaurante şi în hoteluri. Între ei se înţeleg destul de greu. În ţara în care trăiesc se înregistrează cea mai mare varietate lingvistică din lume, cu 200 000 de locuitori ce vorbesc peste o sută de limbi şi dialecte. Speranţa de viaţă este relativ redusă, cei mai fericiţi oameni din lume trăind în medie şaizeci şi trei de ani. „Oamenii de aici sunt fericiţi pentru că se mulţumesc cu puţin“, spune un jurnalist de la un ziar local. „Viaţa este centrată în jurul comunităţii, familiei şi binelui care poate fi făcut pentru alţii. Acesta este un loc în care nu trebuie să-ţi faci multe griji.“ Oamenii se tem doar de cicloane şi de cutremure.

Dacă dăm crezare celor apărute în *Happy Planet Index*, editat de *New Economics Foundation* în vara lui 2006, Vanuatu este ţara cu cei mai fericiţi oameni din lume. Vanu şi mai cum? Da, ţara există cu adevărat, un stat insular relativ puţin cunoscut din Pacificul de Sud, iar cei mai în vârstă dintre noi îl ştiu probabil din atlasele şcolare sub denumirea de Noile Hebride. Sondajul a urmărit aşteptările oamenilor de la viaţă, gradul lor de mulţumire şi relaţia acestora cu mediul înconjurător. Rezultatele au arătat că, pentru om, condiţiile optime de viaţă, conform speciei sale, ar fi să trăiască pe o insulă vulcanică, cu o densitate de circa 17 locuitori pe kilometru pătrat, cu o climă blândă, mult soare şi vegetaţie luxuriantă; un amestec de religii indigene cu protestanţi, anglicani, catolici şi adventişti, condiţii de muncă modeste, dar corecte, cu numeroase persoane care lucrează pe cont propriu; o democraţie parlamentară cu un prim-ministru puternic şi un preşedinte slab şi cu sistemul legislativ din Marea Britanie. Iniţiatorii studiului, printre care şi organizaţia ecologistă Friends of the Earth, nu urmărea de fapt obţinerea unor date atât de exacte. Scopul urmărit era, de fapt, acela de a afla măsura în care omul trebuie să intervină în natură şi să provoace daune mediului înconjurător pentru a crea

condiţiile fericirii sale. Răspunsul dat, în condiţiile în care Vanuatu se afla pe locul întâi în topul fericirii: nu foarte mult!

În comparaţie cu insula vulcanică, factorul fericirii în ţările bogate din lumea industrializată, cu o rată mare a speranţei de viaţă şi cu cele mai mari posibilităţi de consum, de petrecere a timpului liber şi de distracţie scade simţitor. Germania ocupă locul 81 chiar dacă este pe locul al patrulea în Europa, după Italia, Austria şi Luxembourg. Mult admiratele ţări scandinave Danemarca (112), Norvegia (115), Suedia (119) şi Finlanda (123) se află toate în partea inferioară a clasamentului. Mult mai fericiţi sunt locuitorii din China, Mongolia sau Jamaica. Locuitorii din Statele Unite (150), pământul făgăduinţei, unde fiecare este liber să-şi caute fericirea, din Kuwaitul bogat în petrol şi pietre preţioase (159) şi din Qatar (166), unde nimeni nu trebuie să muncească pentru a-şi câştiga existenţa datorită subvenţiilor guvernamentale, au o părere destul de proastă despre calitatea vieţii. Clasamentul celor 178 de ţări se încheie cu Rusia, Ucraina, Congo, Swaziland şi Zimbabwe.

Să lăsăm deocamdată la o parte faptul că zilele fericitei insule Vanuatu ar putea fi numărate şi că, din cauza încălzirii globale şi a creşterii nivelului mărilor şi oceanelor, şi această ultimă Atlantidă ar putea fi înghiţită de ape. Să ne întrebăm mai degrabă: „Ce-am putea învăţa de la oamenii fericiţi din Pacificul de Sud?“ Prima concluzie este simplă, clară şi, desigur, avută în vedere de autorii studiului: banii, consumul, puterea, perspectiva de a ajunge la o vârstă înaintată nu aduc fericirea. Iată un mesaj interesant, mai ales într-o perioadă în care veniturile unor categorii largi ale populaţiei, chiar şi din ţările bogate ale Europei Occidentale, au încetat să crească. Se pare că tocmai din acest motiv, institute economice cu o viziune inteligentă, precum *New Economics Foundation*, fac cercetări pentru a stabili dacă banii şi proprietatea sunt criterii de evaluare a fericirii şi succesului unei societăţi. Din acest punct de vedere „economia fericirii“ (*Happiness Economics*) este un domeniu de cercetare nou şi promiţător, cu descoperiri demne de toată atenţia. Specialiştii în economia fericirii au ajuns, pe baza sondajelor, la concluzia că venitul real şi standardul de viaţă s-au dublat în SUA în comparaţie cu anii ‘50. Cu toate acestea, procentul celor care se consideră fericiţi nu a crescut, ci a rămas aproape constant în ultimii 50 de ani. Un alt studiu arată că, de la un venit anual de 20 000 de dolari/persoană în sus, fericirea nu creşte odată cu venitul. O explicaţie simplă pentru menţinerea fericirii la un nivel constant este faptul că a cumpăra lucruri te face într-adevăr fericit pentru scurt timp, dar nu şi posedarea lor (vezi *Uleiul uzat al lui Robinson*). După satisfacerea nevoilor de bază, apar altele noi, în timp ce ajungem să considerăm de la sine înţeleasă posedarea bunurilor pe care le avem. Bogăţia este, din acest punct de vedere, un termen relativ. Suntem întotdeauna atât de bogaţi pe cât ne simţim

că suntem, iar unitatea de măsură o stabilesc, de regulă, semenii noştri. Un ajutor social în Germania ar însemna o avere pentru un locuitor din Calcutta.

Surprinzător în legătură cu aceste descoperiri este faptul că nu ne influenţează prea mult viaţa. Visul independenţei financiare predomină şi astăzi în ţările industrializate. Tocmai de aceea, muncim din greu aproape toată viaţa noastră, deşi cei mai mulţi dintre noi nu ajung aproape niciodată să se simtă cu adevărat „liberi“. Banii şi prestigiul se află pe cea mai înaltă treaptă a sistemului nostru de valori, chiar înaintea familiei şi a prietenilor. Faptul este cu atât mai uimitor, cu cât pe scara valorilor specialiştilor în economia fericirii, lucrurile stau exact invers. Conform acesteia, nimic nu aduce mai multă fericire decât relaţia cu ceilalţi, aşadar cu familia, cu partenerul de viaţă, cu copiii, cu prietenii. Pe locul al doilea se află sentimentul că facem ceva util şi, de la caz la caz, sănătatea şi libertatea. Scara de valori arată că majoritatea oamenilor din bogatul Occident greşesc atunci când pun un preţ atât de mare pe bani şi tind către o siguranţă la care nu vor ajunge, probabil, niciodată. Îşi sacrifică libertatea şi autodeterminarea pentru un venit mai mare. Apoi cumpără lucruri de care nu au nevoie, pentru a-i impresiona pe cei care nu-i plac, cu bani pe care nu-i au.

Problema constă în faptul că pe această orientare materială se bazează nu numai modul nostru de gândire, ci şi întregul sistem social, satirizat de scriitorul Heinrich Böll în anii ‘50 în *Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral* (*Anecdotă despre declinul moralei muncii*). Într-un port de la Marea Mediterană, un pescar sărac leneveşte la soare în ceasul amiezii. Un turist i se adresează şi încearcă să-l convingă de faptul că ar fi mai bine să meargă la pescuit. „De ce?“ întreabă pescarul. „Ca să câştigi mai mulţi bani“, răspunde turistul, care calculează rapid după câte ieşiri în larg pescarul ar putea deveni un om bogat, cu o mulţime de angajaţi în subordine. „De ce?“, întreabă din nou pescarul. „Atunci ai fi atât de bogat, încât ai putea lenevi liniştit la soare“, răspunde turistul. „Dar asta pot să fac şi acum“, spune pescarul care îşi continuă moţăiala.

Îmi aduc aminte de această istorioară inclusă în programa şcolară din gimnaziu. Ţin minte că profesoarei de germană i-a fost destul de greu să ne explice semnificaţia anecdotei. Cei mai mulţi dintre colegii mei s-au lăsat convinşi imediat de argumentul pescarului şi au început să chiulească de la ore. În schimb, profesoara mea se întreba de ce tocmai această anecdotă, care nu încuraja deloc motivaţia, era inclusă în programă şi era considerată un text util din punct de vedere pedagogic. Ea a luat apărarea turistului şi s-a străduit să ne convingă de faptul că mai mulţi bani înseamnă în acelaşi timp o asigurare de sănătate mai avantajoasă şi o pensie sigură pentru pescar. Dar textul era scris totuşi de Heinrich Böll, şi nu de vreun reprezentant al CAS. A

dorit Böll într-adevăr să pledeze pentru salvarea valorilor burgheze şi pentru evitarea riscurilor inutile?

Economiştii fericirii au înţeles desigur mai mult din anecdota pescarului decât nevoia de siguranţă a profesoarei mele de germană. Pentru ei rata divorţurilor şi a şomajului dintr-o ţară reprezintă indicatori mai importanţi ai bunăstării naţionale decât produsul intern brut. În loc să se determine gradul de mulţumire al unui popor şi succesul unui guvern pornindu-se de la produsul intern brut, economiştilor le-ar fi mai de folos un „indice naţional al satisfacţiei“. Aceasta ar fi, într-adevăr, o schimbare a modului de gândire în pas cu timpurile. Economistul britanic Richard Layard de la Şcoala de Ştiinţe Economice şi Politice din Londra este convins că există şi alte lucruri în viaţă care aduc fericirea, pe lângă dorinţa de a avea cât mai mult. Cine aspiră la o situaţie materială din ce în ce mai bună şi la un statut din ce în ce mai înalt (în comparaţie cu alţii) prezintă simptomele unei dependenţe. Dorinţa acumulării de bunuri materiale presupune o stare de nemulţumire perpetuă, care nu implică o fericire durabilă.

Creşterea economică dorită în ţările industrializate nu implică, prin urmare, şi faptul că oamenii sunt mai fericiţi. Dimpotrivă, oamenii plătesc creşterea economică prin propria fericire, ceea ce este un preţ mult prea mare. Chiar dacă astăzi avem mâncare din belşug, maşini mai mari şi ne petrecem din când în când vacanţa în Maldive, liniştea noastră sufletească nu creşte odată cu puterea de cumpărare, oricât de mult ne-am amăgi cu această idee. Pentru Layard, de aici rezultă o singură consecinţă logică: dat fiind că teama oamenilor de a pierde ceva depăşeşte fericirea asociată cu acumularea de bunuri, politica ţărilor industrializate ar trebui regândită. Ocuparea în totalitate a forţei de muncă şi pacea socială ar fi mai importante decât rata de creştere a produsului intern brut. Ideea este că fericirea tuturor trebuie să înlocuiască creşterea economică.

Nu este locul să discutăm aici dacă propunerea lui Layard este sau nu realistă. Morala e, oricum, foarte clară: nici bunăstarea şi nici banii, nici măcar vârsta şi sexul, aspectul fizic, inteligenţa şi educaţia nu sunt importante pentru fericirea noastră. Mai importante în acest sens sunt sexualitatea, copiii, prietenii, mâncarea şi sportul şi, înainte de toate, relaţiile sociale. Conform studiului *World Values Survey*, cel mai important document statistic la nivel mondial referitor la valorile socioculturale, morale, religioase şi politice, un divorţ echivalează, din punctul de vedere al bunăstării, cu pierderea a două treimi din venit. După cum arată rezultatele, chiar şi perspectiva fericirii duce ea însăşi într-o mare măsură la fericire, aceasta pentru că nimeni nu poate trăi fără o imagine proprie asupra fericirii şi fără să aspire la aceasta. Visul fericirii ne însoţeşte mereu, fie şi numai ca o evocare dureroasă a ceea ce ne lipseşte.

Fericirea este, dincolo de toate aceste statistici, o chestiune cu totul personală. Filosoful german Ludwig Marcuse arăta în *Philosophie des Glücks (Filosofia fericirii)* din 1948 că „fericirea mea reprezintă momentul în care sunt în perfectă armonie cu mine însumi“. Armonizarea cu propria fiinţă îmi aminteşte foarte mult de Rosalie (vezi *Do be do be do*). Dacă este adevărat că nu există un singur eu, ci doar (opt?) stări diferite ale eului, atunci cum poate fi vorba despre armonie? Cine cu cine se armonizează? Şi starea de fericire este oarecum mai „esenţială“ decât celelalte stări ale mele? Sunt într-adevăr mai aproape de mine atunci când sunt fericit?

A venit acum momentul să facem din nou apel la neuroştiinţă şi să ne aducem aminte de două vechi cunoştinţe, şi anume serotonina şi dopamina (vezi *Domnul Spock iubeşte* şi *O improbabilitate cu totul normală*). Faptul că fericirea are legătură cu procesele chimice din organism este bine cunoscut de oricine a stat întins la soare, ca să se bronzeze. Razele soarelui îmbunătăţesc tonusul psihic sau, în termeni neurobiologici, eliberarea serotoninei. Nici nu este de mirare că, în Vanuatu, oamenii zâmbesc mai des decât în alte părţi. Temperatura influenţează temperamentul. Dar descoperirile specialiştilor în neuroştiinţă referitoare la procesul de generare a fericirii sunt adesea simplificate. În cazul sentimentelor pozitive se activează emisfera cerebrală stângă, iar în cazul sentimentelor negative, emisfera cerebrală dreaptă, ceea ce ne aminteşte oarecum de hărţile aproximative ale creierului din secolul al XIX-lea. Dar interacţiunea dintre sentiment şi raţiune, dintre sistemul limbic şi cortexul prefrontal nu este deloc simplă. Singura parte simplă este, de fapt, doar explicarea modului în care diferite substanţe active, cum ar fi cofeina, alcoolul, nicotina şi cocaina, stimulează producerea de dopamină şi de serotonină, asigurând astfel, pentru scurt timp, o stare de excitare pozitivă şi de mulţumire. Cu toate acestea, nu s-a oferit, însă, o explicaţie pentru stările de fericire mai complexe de lungă durată. Chiar şi în cazul bucuriilor relativ simple, cum ar fi, de exemplu, savurarea unui fel de mâncare, văzul, mirosul şi gustul joacă un rol bine determinat, şi chiar şi atmosfera sau bucuria anticipării sunt de ajuns pentru a crea senzaţia de fericire.

Interacţiunea dintre *aşteptare* şi *împlinire* constituie aspectul fascinant al situaţiilor care ne fac fericiţi – cum ar fi flirtul şi sexul, o mâncare bună, călătoriile, chiar şi unele activităţi sportive. Majoritatea teoriilor neurochimice asupra fericirii se opresc aici, chiar înainte ca lucrurile să devină interesante. Ciocolata conferă senzaţia de fericire pentru că stimulează eliberarea serotoninei. Chiar şi atunci când o mirosim, organismul eliberează anticorpi împotriva diverselor boli. Se ştie că mirosurile plăcute determină, în general, eliberarea serotoninei. Dar consumul regulat de ciocolată, drogurile şi mireasma florilor nu sunt de ajuns. Trebuie să trecem aşadar la aşteptări.

Printre altele, un alergător de cursă lungă trece prin stări extrem de intense datorită endorfinelor – are stări de maximă satisfacţie, deoarece în urma alergărilor lungi sunt eliberate endorfine, aşa-numita *runner's high.* Atletul încearcă însă şi alte stări de fericire atunci când, de exemplu, îşi doboară propriul record sau câştigă o cursă. Aceste stări „suplimentare“ nu apar datorită reacţiei organismului din timpul cursei, ci datorită cortexului prefrontal, pentru că numai el cunoaşte recordul personal al atletului. Succesul îl *recompensează* pe atlet şi îl face fericit. O aşteptare a fost împlinită sau chiar depăşită.

Nici nu este de mirare că specialiştii în neuroştiinţă încearcă să răspundă acum la întrebarea referitoare la modul ingenios în care interacţionează în acest caz sentimentele şi raţiunea, dat fiind că fericirea este mai mult decât o emoţie. Faptul că râsul schimbă starea de spirit a pacienţilor deprimaţi şi că există chiar o „terapie prin râs“ nu se poate explica prin existenţa unor simple reflexe. Studiile arată că numai simplul fapt de a se gândi la o experienţă neplăcută afectează sistemul imunitar al subiecţilor care s-au supus testelor. Dacă însă cercetătorii aduc în memorie amintiri plăcute, starea de spirit a subiecţilor se îmbunătăţeşte imediat şi sistemul imunitar devine mai puternic.

Sentimentele de fericire constituie un lucru foarte complex. Ele pot reprezenta, în primul rând, emoţii extrem de pozitive, precum bucuria, entuziasmul şi încântarea, fiind asociate cu sensibilitatea crescută, hiperactivitatea şi receptivitatea. Pe de altă parte, fericirea proiectează o perspectivă optimistă asupra lucrurilor şi are un efect constructiv asupra percepţiei şi a memoriei. Când suntem îndrăgostiţi sau avem succese, viaţa ne apare în roz. Satisfacţia şi stima de sine ajung la cote ameţitoare. Un om fericit devine deschis, prietenos, impulsiv, spontan, flexibil şi eficient, simţindu-se de parcă ar putea muta munţii din loc.

Dar această armonie absolută nu durează mult, după cum se ştie, şi poate că este mai bine aşa. Prea multă serotonină duce la o stare de apatie, iar o cantitate prea mare de dopamină creează stări obsesive, grandomanie sau nebunie. După scurtă vreme, receptorii din creier se obişnuiesc cu aceşti agenţi chimici, iar vraja se spulberă. Încercarea disperată de a induce în mod artificial o astfel de stare se termină printr-un fiasco: dependenţa de droguri, de sex sau de succes.

Nimeni nu poate trăi în armonie absolută cu sine însuşi. Trăirea clipei prezente şi estomparea cadrului spaţio-temporal, astfel încât să nu existe decât aici şi acum, iată tot atâtea idealuri admirabile din înţelepciunea orientală, dar din punct de vedere psihologic, toate acestea pot ajunge să ne copleşească. Din punct de vedere neurochimic, ele transformă o stare de excepţie într-o

normă. Senzaţiile de fericire intensă sunt ca nişte „insule binecuvântate“ în oceanul vieţii noastre. Bineînţeles că asemenea stări nu reprezintă o reţetă general valabilă pentru o viaţă împlinită, ci o aşteptare lipsită de realism.

O fericire durabilă este cu putinţă dacă aşteptările rămân realiste. Dacă suntem artizanii propriilor stări de fericire şi de nefericire, atunci acestea depind de modul în care ne raportăm la lume şi la propriile aşteptări. Doar aşa se poate explica faptul că oamenii care o duc greu pot fi mai fericiţi decât cei cărora viaţa le-a oferit o situaţie privilegiată. Armonizarea perfectă cu sine avută în vedere de Ludwig Marcuse înseamnă aşadar armonizarea cu propriile aşteptări, dar şi cu aşteptările pe care le aştept de la ceilalţi, sau, cum a spus Luhmann, cu „aşteptările aşteptate“.

După cum se ştie, nu îmi foloseşte prea mult să fiu în armonie cu mine însumi, dacă acest lucru nu mă ajută să mă înţeleg cu semenii. Acesta este de fapt şi unul dintre motivele pentru care este atât de greu să punem în practică preceptele de viaţă ale Orientului în afara zidurilor unei mănăstiri.

Când efectuam serviciul civil în slujba comunităţii în loc de stagiul militar, la jumătatea anilor ‘80, am întâlnit un asistent social al cărui motto mi-a lăsat o adâncă impresie. Scopul său şi, din câte am înţeles, cel mai bun scop în viaţă pentru toată lumea, ar fi acela de a ne elibera de aşteptări. Pentru numele lui Dumnezeu, ce aşteptare exagerată! Dintre toate aşteptările pe care le-am putut avea până în prezent, aceasta este cea mai exagerată şi imposibil de îndeplinit, pentru că nu avem cum să ocolim aşteptările. Întrebarea nu este cum să le ocolim, ci cum să ne adaptăm la acestea. O altă vorbă înţeleaptă spune că aşteptările trebuie să fie cât mai mici, astfel încât să nu fim dezamăgiţi. Poate că aşa este, dar nu mi se pare deloc o idee atrăgătoare, dat fiind că un nivel redus al aşteptărilor trădează două lucruri: o teamă destul de mare de viaţă şi anumite dificultăţi legate de a trece peste dezamăgiri. Nu ar fi mai uşor să învăţăm să le facem mai bine faţă? Cel ce aşteaptă puţin de la viaţă nici nu poate ajunge foarte departe.

Numeroşi filosofi au îmbrăţişat morala mic-burgheză a aşteptărilor modeste, îndepărtându-se de teme precum fericirea sau bucuria de a trăi. Procedând astfel, unii dintre ei au acordat de fapt importanţă „mulţumirii“, adică vestigiului durabil al fericirii. Immanuel Kant este cel mai cunoscut exemplu în acest sens. Pentru el, singura fericire autentică era aceea de a-ţi îndeplini datoria morală, o contopire oarecum stângace şi nefirească între datorie şi fericire. Dar având în vedere cât de plicticoasă a fost a doua jumătate a vieţii lui Kant, cine s-ar fi încumetat să îi ceară sfaturi despre fericire?

Fericirea şi mulţumirea sunt două lucruri diferite, şi ar trebui să ne ferim să transformăm căutarea plăcerii într-o strategie de evitare a suferinţei.

Bineînţeles că ambele fac parte din viaţă şi fiecare are propria importanţă. Probabil că nu ne este foarte greu să îi împărţim pe semenii noştri, pe prietenii şi pe cunoscuţii noştri în oameni „care caută plăcerea“ şi oameni „care evită suferinţa“, orientări ce depind în mare măsură de educaţie şi de temperament. Dar să susţii preeminenţa evitării suferinţei asupra căutării plăcerii, aşa cum se întâmplă în numeroase religii şi sisteme filosofice, nu este deloc o idee bună. Mult apreciata mulţumire, dincolo de avantajele sale, este mai potrivită pentru oamenii mai în vârstă, iar nu pentru tinerii aflaţi în căutarea unui model în viaţă.

Oricum, aşa vede lucrurile Martin Seligman, un renumit psiholog şi cercetător al fericirii, de la Universitatea Pennsylvania din Philadelphia. Pentru acesta, „fericirea autentică“ presupune o perspectivă pozitivă şi urmărirea unor „scopuri clare“, cu „o implicare profundă, lipsită de efort“. Rezultatul, după cum ni se spune, este o viaţă plăcută. Întrebarea este însă cum pot ajunge la o asemenea viaţă. Depinde doar de mine să fiu fericit, şi dacă da, cum trebuie să procedez?

ATENA

GRĂDINA ÎNDEPĂRTATĂ
PUTEM ÎNVĂŢA FERICIREA?

Pentru unii, a fost cel mai înţelept dintre toţi filosofii lumii, alţii l-au numit pur şi simplu „un porc“. Epicur s-a născut în jurul anului 341 î.Hr. pe insula grecească Samos. Ajuns un mit încă din timpul vieţii, Epicur a rămas astfel şi după moarte. Viaţa lui a fost învăluită în mister, având în vedere că aproape tot ce ştim despre el provine dintr-o singură sursă, o biografie scrisă cinci sute de ani mai târziu. Se spune că, la vârsta de optsprezece ani, Epicur ar fi venit în Atena. Ne aflăm în epoca lui Alexandru cel Mare. Atunci când atenienii pun la cale o revoltă rapid înăbuşită după moartea acestuia, Epicur îşi urmează tatăl la Efes, pe teritoriul actual al Turciei. La vârsta de treizeci şi cinci de ani se întoarce la Atena şi cumpără o grădină, vestita kepos. Grădina va deveni rapid centrul democraţiei ce renăştea în Atena, un adevărat loc de întâlnire pentru oameni din toate categoriile sociale. Aici mai trăia şi un grup restrâns de adepţi, organizaţi precum o sectă, aducându-şi bunurile în comun şi renunţând la avere. În kepos sunt bine-venite şi femeile, sunt bine-veniţi şi sclavii, ceea ce nu este pe placul multor atenieni, care încep să bârfească despre guru şi despre obiceiurile sale ciudate, răspândind zvonuri despre orgii şi sex în grup. Dar cei ce au fost în grădina lui Epicur ştiu ce scrie deasupra porţii: „Străinule, tu te vei simţi bine aici, căci aici cel mai înalt bun este plăcerea.“ Epicur şi-a păstrat grădina timp de aproape treizeci de ani, până la moartea sa, în anul 270 î.Hr. Kepos devenise însă o instituţie ce a continut să existe aproape 500 de ani după moartea lui Epicur.

Despre scrierile şi activitatea filosofului în bine-cunoscuta lui grădină, nu există decât surse secundare, iar din opera maestrului s-au păstrat doar câteva fragmente. Atât adepţii, cât şi rivalii l-au descris în portrete atât de contradictorii, încât nu este uşor să se separe grâul de neghină. Autoritatea i-a fost grav ştirbită în epocile următoare, mai ales de către scriitorii creştini.

Aspectul radical şi surprinzător de modern al învăţăturilor lui Epicur a fost faptul mai rar întâlnit că se baza exclusiv pe ceea ce furnizau simţurile.

Epicur a respins tot ceea ce nu era în legătură cu simţurile, iar zeii şi religia nu aveau nici un rol pentru el. După părerea sa, nici moartea nu ar trebui să aibă o semnificaţie atât de mare în ceea ce priveşte viaţa de zi cu zi. „Obişnuieşte-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bine şi orice rău se află în senzaţie. (…) De aceea moartea, cel mai înfricoşător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atât cât există noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai există.“[21] Pentru Epicur, accesul la lumea înconjurătoare era limitat la ceea ce se poate afla prin intermediul simţurilor. Deşi pune mare preţ pe logică, filosoful grec fundamentează cunoaşterea pe ceea ce pot percepe şi înţelege simţurile noastre. Epicur nu şi-a propus să descopere ce se află dincolo de această lume a percepţiei, şi nici să descrie natura, originile şi starea lumii, aşa cum procedaseră filosofii greci până atunci. De fapt, el nu voia să explice nimic, deoarece peste tot descoperea lacune în ceea ce priveşte cunoaşterea şi argumente incomplete. În loc să formuleze o teorie cuprinzătoare a cunoaşterii, este preocupat de întrebarea referitoare la ce anume constituie o viaţă împlinită în limitele potenţialităţilor umane. Conştient că la această întrebare nu exista un răspuns simplu, Epicur a trebuit să dea seama de natura contradictorie a omului.

Oamenii sunt programaţi să caute plăcerea. Aceasta este un lucru bun, în timp ce neplăcerea este un lucru rău. Căutarea plăcerii este la fel de evidentă ca şi faptul că „focul încălzeşte, zăpada este rece şi mierea este dulce“. Şi adulţii aspiră la senzaţii plăcute, numai că majoritatea acestora – cum ar fi, de exemplu plăcerea provocată de sex, mâncare, alcool etc. – nu durează mult. Insulele binecuvântate nu se pot transforma în continente. În afară de aceasta, Epicur este prudent în privinţa exceselor: lucrurile de care ne bucurăm până la saturaţie îşi pierd repede valoarea. O bucăţică de brânză, savurată pe îndelete, poate să ne aducă mai multă bucurie decât un festin. Pentru a spori pe termen lung bucuria de a trăi, ar trebui să ne stăpânim înclinaţia copilărească spre exces. Pentru o plăcere de lungă durată, se impune aşadar ţinerea sub control a nevoilor. Pentru a nu cădea pradă impulsurilor de moment, cea care ne ajută să punem la punct strategii stabile şi pe care să ne putem baza este raţiunea.

O strategie în acest sens este aceea de a ne ascuţi simţurile şi de a trăi la fel de intens momentele mai neînsemnate ale vieţii, cât şi pe cele foarte importante. O altă strategie constă în eliberarea de stres. Chiar dacă nu avem parte tot timpul de plăceri intense, trebuie cel puţin să încercăm să avem mai puţine neplăceri: renunţând la grija faţă de ziua de mâine şi stăvilind ambiţiile nerealiste şi lăcomia. Toate acestea nu aduc nici o bucurie, dar în schimb ne înrobesc viaţa: „Independenţa faţă de lucrurile exterioare este un bun de preţ pentru noi… suntem convinşi că aceia care au nevoie de lux se bucură cel mai

puţin de el. Plăcerile naturale se dobândesc uşor; numai cele nefolositoare ne costă mult.“

După Epicur, fericirea durabilă nu este asigurată de bogăţie, ci de relaţiile sociale. Un „epicurian“ ar fi astfel cineva care îşi găseşte echilibrul şi fericirea în micile bucurii ale vieţii, care îşi învinge temerile şi trăieşte cu semenii săi în pace şi armonie. Adversarii săi de mai târziu, mai ales creştinii, au denaturat imaginea ateului Epicur, transformându-l într-un maestru al viciilor şi deformându-i gândirea. Din punct de vedere psihologic, Epicur a fost însă cu un pas înaintea creştinismului deoarece a recunoscut interacţiunea dintre trup şi spirit, *physis* şi *psyche*, situând-o în centrul filosofiei sale. Ideile sale se regăsesc astăzi în *psihologia pozitivă*, o direcţie de cercetare modernă, răspândită mai ales în SUA. Adepţii psihologiei pozitive caută criterii a căror îndeplinire duce la fericirea oamenilor şi pun la punct programe de pregătire în acest sens. Fericirea – şi aici psihologii sunt de acord cu Epicur – nu apare din senin şi trebuie să fie creată în mod activ. Lipsa suferinţelor, a stresului şi a grijilor nu este de ajuns pentru a fi fericiţi. Atât de mulţi oameni nu au nici o grijă şi totuşi se plictisesc de moarte. Cu alte cuvinte, fericirea este nemaipomenită, dar presupune efort. Cercetătorii fericirii au pus la punct o serie de reguli practice, pe care le inserez aici, nu fără oarecare ironie.

Prima regulă: *să fim activi!* Creierul nostru are nevoie de activitate, iar lenea intelectuală creează proastă dispoziţie. Dacă ne odihnim chiar şi numai o zi, neuronii încep să moară. Dacă mintea nu este pusă la lucru, aceasta se atrofiază, proces asociat de obicei cu apatia şi apoi cu depresia. Echilibrul hormonal are şi el de suferit deoarece nu se eliberează suficientă dopamină. Nu trebuie să fim activi tot timpul, dar apatia prelungită nu aduce cu sine fericirea. Sportul, de exemplu, este un lucru cât se poate de bun, întrucât mintea se recompensează pentru efortul fizic prin formarea de noi neuroni. Şi diferitele hobby-uri pot creşte bucuria de a trăi. Rutina are unele avantaje, dar nu ne face fericiţi pe termen lung. Schimbările şi ruperile de ritm pot fi, în schimb, surse ale fericirii. Wittgenstein, căruia problema fericirii îi inspira circumspecţie, miza pe maxima contrară: „Nu mă interesează ce mănânc, atâta timp cât este acelaşi lucru.“ Un fel de maximă a nefericirii, dacă vreţi.

Cea de-a doua regulă: *să avem viaţă socială!* Epicur nu dorea să fie în centrul atenţiei, nici în viaţa privată, nici în cea publică, dar recunoştea că nu există o sursă mai durabilă a fericirii decât relaţiile sociale. Prietenii, partenerul de viaţă şi familia pot crea un cadru în care să ne simţim protejaţi. O experienţă fericită este mai intensă dacă o trăim împreună cu partenerul de viaţă, cu un prieten sau cu copiii. Când se simt în siguranţă, bărbaţii eliberează oxitocină, iar femeile, vasopresină, acei hormoni întâlniţi la şoarecii de prerie,

despre care am discutat deja (vezi *O improbabilitate cu totul normală*). Cel ce păstrează legături strânse cu ceilalţi nu e singur atunci când are griji şi necazuri. Nici nu este de mirare că o relaţie armonioasă cu partenerul, inclusiv din punct de vedere sexual, este mult mai importantă pentru ceea ce înseamnă o viaţă fericită decât banii şi acumularea de bunuri.

Cea de-a treia regulă: *concentrarea!* Epicur şi-a petrecut mult timp ajutându-şi discipolii să înţeleagă cum se pot bucura de plăcerile clipei prezente: parfumul florilor, frumuseţea formelor, gustul unei bucăţele de brânză. Plăcerile bine alese şi concentrate cresc bucuria de a trăi. Ceea ce este valabil pentru obiecte ar trebui să fie valabil şi pentru oameni. Cu cât ne vom apropia mai mult de semenii noştri, cu atât mai profunde vor fi sentimentele şi compasiunea noastră faţă de aceştia. Din perspectiva specialiştilor în neuroştiinţă, vom spune: savuraţi din plin stările sufleteşti, cel puţin acelea aducătoare de bucurie. Pentru toate lucrurile pe care le facem, implicarea trebuie să fie deplină. Dacă, în loc să ne bucurăm de o mâncare bună, ne gândim că ne îngrăşăm, sau dacă ne uităm mereu la ceas în timpul unei conversaţii, pierdem trăirea clipei. Este în regulă să ne gândim din când în când la viitor, dar dacă ne gândim tot timpul, ajungem să ratăm prezentul. După cum spunea John Lennon, „Viaţa e ceea ce ţi se întâmplă în timp ce eşti ocupat să faci alte planuri“.

Cea de-a patra regulă: *aşteptări realiste!* Fericirea depinde de propriile aşteptări. Adeseori, oamenii fie cer prea mult de la ei, fie prea puţin, şi ambele situaţii duc la nemulţumire. Cel care cere prea mult de la el va suferi de stres inutil, iar cel care cere prea puţin va avea o carenţă de dopamină şi, prin urmare, stări de letargie şi pasivitate. Apoi lipsa de entuziasm va atrage o scădere şi mai mare a cerinţelor, formându-se astfel un cerc vicios.

Cea de-a cincea regulă: *gânduri pozitive!* Aceasta este, poate, regula cea mai importantă. Senzaţiile de fericire – şi aici adepţii psihologiei pozitive sunt de acord cu Epicur – nu sunt o întâmplare, ci o consecinţă a gândurilor şi a sentimentelor „cuvenite“, altfel spus cele care generează plăcerea şi evită neplăcerea. Psihologii au un sfat preferat: „Poartă-te ca şi când ai fi fericit, şi vei fi!“ Uşor de zis şi greu de făcut. Dacă îmi merge prost, nu am puterea de a mă preface bine-dispus. Scriitorul rus Fiodor Dostoievski, un fin psiholog, a afirmat la un moment dat: „Totul este cât se poate de bine. Totul. Omul este nefericit pentru că nu ştie că e fericit. Asta-i tot, absolut tot! Cine îşi va da seama de asta va deveni fericit imediat, chiar în aceeaşi clipă.“

Important, dincolo de toată ironia, este faptul că sunt mai mult sau mai puţin liber să *evaluez* evenimentele din viaţa mea. Desigur, gradul acestei libertăţi este supus interpretărilor. Când mă adâncesc în cartea vieţii mele, mă atrag pasajele plăcute sau cele triste şi plictisitoare? Unii oameni reuşesc să ia

tot ce este mai bun din viaţă, pentru alţii lucrurile stau exact invers. O posibilă abordare a problemei ar fi aceea de a recunoaşte rolul minţii mele în evaluarea propriilor sentimente. De ce mă atrag atât de mult sentimentele negative şi de ce rămân blocat în ele? Fapt este că, în timp ce nu prea am de ales asupra percepţiei pozitive sau negative a lucrurilor, sunt destul de liber să îmi evaluez propriile senzaţii. Iar această libertate poate fi învăţată. Ordonarea şi punerea în perspectivă a propriilor senzaţii în timpul sau imediat după trăirea lor este o provocare dificilă, dar nu imposibilă (vezi *Do be do be do*).

Recomandarea cea mai frecventă este să notăm imediat sentimentele negative pe o bucată de hârtie, astfel încât să poată fi examinate la nivelul cortexului şi atenuate într-o oarecare măsură. Nu este greşit nici să se noteze câteva contraargumente pozitive. Adepţii psihologiei pozitive ne încurajează să ţinem un jurnal al fericirii care să ne amintească de clipele frumoase. Un alt sfat înţelept al psihologiei fericirii este: „Nu te lua prea tare în serios, râzi de tine însuţi.“ Şi aici se poate spune: uşor de zis, greu de făcut. În primul rând, trebuie să ştim cum să facem acest lucru. Această maximă îmi aminteşte de prietenul meu, Lutz. La un curs de management, trainerul le-a cerut celor prezenţi să dea dovadă de spontaneitate. Un elveţian, coleg cu prietenul meu, a scos pixul şi a notat cu grijă în caiet: „Fiţi mai spontani!“ Să învăţăm să râdem de noi înşine este un scop lăudabil, dar nu uşor de îndeplinit, legat în acelaşi timp de mari aşteptări. Putem astfel învăţa mai uşor să evităm anumite surse de neplăcere, cum ar fi comparaţia cu ceilalţi: nu arăt ca acel model din revistă (desigur, nici modelul); nu câştig cât colegul meu de clasă; nu sunt la fel de spiritual ca alţii. Atâta vreme cât veţi gândi astfel, nu veţi obţine fericirea.

A şasea regulă este să nu luăm căutarea fericirii prea în serios. Este o mare artă să *trecem uşor peste clipele nefericite*. În multe, dacă nu în toate situaţiile nefericite, se află şi un aspect pozitiv. Unii oameni cu afecţiuni grave spun că trăiesc mai intens de când s-au îmbolnăvit. Crizele, greutăţile şi chiar loviturile sorţii pot fi şi benefice, ducând la un nou început, adesea fără să ne dăm seama. Oamenii se luptă adesea cu situaţii pe care nu le pot schimba, în ciuda avertismentelor venite din partea psihologilor fericirii.

În sfârşit, cea de-a şaptea regulă constă în faptul de a recunoaşte *plăcerea derivată din muncă*, strâns legată de prima regulă (*să fim activi*). Munca ne constrânge să fim activi, şi cei mai mulţi dintre oameni au nevoie de această presiune. Munca este cea mai bună psihoterapie. Problema cu şomajul constă tocmai în această lipsă a terapiei, pe care ne-o administrăm singuri. Se eliberează astfel o cantitate prea mică de dopamină şi de serotonină, iar rezultatul este senzaţia de neputinţă şi de apatie. Şi pentru Sigmund Freud fericirea însemna faptul de a putea „iubi şi munci“.

Acestea au fost cele şapte reguli. Desigur, se poate discuta la nesfârşit despre utilitatea fiecăreia dintre ele, dat fiind că nu sunt chiar simplu de pus în practică. Întrebarea cea mai interesantă şi, în acelaşi timp, cea mai neglijată de psihologii care oferă reţete ale fericirii este următoarea: Cât de mult stă în puterea mea să determin propriile acţiuni? Psihologia pozitivă foloseşte din plin ultimele descoperiri din domeniul neuroştiinţei, evitându-se însă întrebarea „Pot să vreau ceea ce vreau?“ La ce îmi folosesc cele mai inteligente maxime, dacă nu depinde de mine să le pun în practică? Iată o întrebare care ar putea duce la rezultate interesante.

Rezolvă toate acestea problema fericirii? Din punct de vedere filosofic, poate că da. Din punct de vedere psihologic, însă, mai sunt multe de descoperit. De ce unii oamenii trăiesc într-o rutină atât de uimitoare, încât par că au învăţat totul pe de rost? De ce unii dintre noi ştiu atât de bine ce au de făcut? Şi de ce unii se poticnesc la jumătatea drumului? Probabil aceste lucruri nu depind de faptul că unii ştiu mai multe lucruri despre fericire, dat fiind că aceia dintre noi care ştiu să îşi trăiască viaţa nu sunt neapărat mai fericiţi. Prin urmare, este fericirea supraestimată? O viaţă fericită şi o viaţă împlinită nu înseamnă până la urmă acelaşi lucru? Oare există ceva mai important decât fericirea?

21 Epicur, *Scrisoare către Menoiseus*, în Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, trad. de C.I. Balmuş, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, X, 122–135, p. 339–342 (n. red.)

UTOPIA

MAŞINA MATRIX
CARE ESTE SENSUL VIEŢII?

„Să-ţi spun eu de ce te afli aici. Te afli aici pentru că ştii ceva. E-un lucru pe care nu îl poţi explica, dar pe care îl simţi. L-ai simţit de când exişti. Ceva nu e în regulă cu lumea, nu ştii ce anume, dar e acolo. E ca o aşchie în creier care te înnebuneşte. Senzaţia asta te-a adus la mine!“

Ceva nu e în regulă cu lumea, dar nu căutaţi aceste cuvinte într-o istorie a filosofiei, pentru că nu le veţi găsi. Ele au fost rostite de Morpheus, un personaj din filmul *Matrix*, regizat de fraţii Andy şi Larry Wachowski. În 2000 filmul a fost un mare succes de public şi de critică, şi pe bună dreptate. Rar s-au făcut asemenea filme cu substrat filosofic despre fiinţă şi nefiinţă, şi dau aici doar exemplul lui *Orfeu*, regizat de Jean Cocteau în 1949.

Filmul spune povestea hackerului Neo, care află de la Morpheus că lumea în care el şi ceilalţi oameni au impresia că trăiesc nu este lumea reală, ci o lume virtuală, creată de computere conectate într-o reţea numită Matrix. După ce oamenii au făcut Pământul de nelocuit, computerele au preluat controlul, au creat reţeaua Matrix şi au început să folosească oamenii ca sursă de energie. În acest scop, îi ţin într-un fel de cocon artificial, plin cu lichid nutritiv şi le oferă iluzia unei realităţi simulate. Morpheus îi oferă şansa să afle adevărul, iar Neo se eliberează după o luptă lungă şi grea din Matrice. În cele din urmă, el se transformă într-un fel de figură cristică, un mântuitor al omenirii.

Filmul este tributar unei serii întregi de modele, mai ales romanelor *Jurnalele stelelor* şi *Golem XIV* ale scriitorului polonez de SF, Stanislaw Lem. Motivul vieţii trăite într-o lume virtuală, ireală apare şi în romanul *Simulacron 3* al scriitorului american Daniel Galouye, ecranizat de două ori. În afară de aceasta, filmul jonglează cu ideile filosofului francez Jean Baudrillard şi apelează la o serie întreagă de motive gnostice. Dar dreptul de autor asupra ideii conform căreia existenţa pe pământ este iluzorie nu aparţine nici fraţilor Wachowski, nici lui Galouye, Lem sau Baudrillard, ci filosofului grec Platon.

În mitul Peşterii, prezent în Cartea a VII-a din *Republica* (370 î.Hr.), Platon închipuie un scenariu ciudat: un grup de oameni trăiesc încă din copilărie într-o încăpere subpământeană, ca într-o peşteră. Aceşti oameni au picioarele şi grumazurile legate, fără să îşi poată roti capetele, trebuind astfel să privească doar înainte. Lumina vine de la un foc aprins în spatele lor. Între foc şi oameni e zidit un perete, ca un paravan, în spatele căruia sunt purtate felurite obiecte, care îşi aruncă umbrele pe acel perete. Prizonierii văd doar acele umbre ale obiectelor, precum şi propriile umbre şi pe cele ale celorlalţi prizonieri. Chiar şi atunci când cei ce poartă obiectele cu pricina vorbesc, pare că vorbesc tot umbrele. Fără a şti ce se petrece cu adevărat în spatele lor şi dincolo de ceea ce pot percepe, oamenii din peşteră cred că umbrele sunt singura lor realitate. Din această existenţă nu există scăpare. Un prizonier care ar fi dezlegat din lanţuri şi ar ieşi din peşteră şi-ar da seama după o vreme ce se petrece, doar că el nu le-ar putea explica oamenilor de acolo adevărul, deoarece lucrurile povestite ar depăşi închipuirea lor. Cel luminat nu s-ar alege decât cu ironii şi cu râsete şi „s-ar spune despre el că a revenit cu vederea coruptă“.

Desigur, prin această alegorie, Platon nu îşi propusese în nici un caz să scrie un scenariu pentru un film de science-fiction sau pentru un thriller. El voia să arate pur şi simplu că, pentru a ajunge la adevărata natură a lucrurilor, filosoful trebuie să se desprindă pe cale raţională de tot ceea ce poate fi perceput cu ajutorul simţurilor. Platon punea mai puţin preţ pe capacitatea de cunoaştere bazată pe simţuri decât pe raţionamentele abstracte. Cu toate acestea, el a devenit, odată cu mitul Peşterii, părintele tuturor versiunilor Matrix. Să ne oprim puţin asupra acestui punct. În *Matrix*, Neo se rupe de viaţa lui simulată, deşi nu o duce chiar atât de rău. Dar de ce face lucrul acesta? De fapt, ne-am putea închipui viaţa din Matrice ca pe un adevărat paradis. Să presupunem că, atâta vreme cât oamenii sunt conectaţi la Matrice, ei pot alege ce fel de viaţă doresc să trăiască. Ei pot avea viaţa fantastică a lui George Clooney sau Scarlett Johansson, pot înscrie goluri fantastice precum Ronaldinho sau Kaká, sau pot petrece fiecare noapte cu partenerul visat. Spre deosebire de filmul *Matrix*, oamenii din exemplul nostru ştiu ce şi-au dorit, ştiu că această lume nu este reală, deşi ea pare astfel. Credeţi că şi-ar dori cineva să ducă o asemenea viaţă pe termen lung?

Poate că, într-o primă fază, o să vi se pară o experienţă amuzantă, un fel de *second life* fără riscuri. Dar ce viaţă ar mai fi aceea în care am avea tot timpul succes, cu fericirea la picioarele noastre? Ar fi o viaţă îngrozitoare!

Este clar că există ceva mai important decât fericirea, având în vedere că o fericire garantată ne-ar plictisi cumplit. În viaţă, totul capătă valoare prin contrast. Ne putem dori într-adevăr multă fericire, dar nu şi fericire veşnică.

Poetul şi dramaturgul irlandez George Bernard Shaw, care era un înţelept, spunea: „Fericire de-a lungul întregii vieţi! Nimeni nu ar putea suporta aşa ceva. Ar fi iadul pe pământ!“ Dar nu este vorba doar despre teroarea fericirii monotone, din cauza căreia viaţa în Matrix pare atât de sinistră. Mai îngrozitoare este perspectiva de a nu putea lua decizii asupra propriei vieţi. Autonomia reprezintă o valoare atât de importantă, încât pentru majoritatea oamenilor fericirea decisă de alţii nu este o perspectivă îmbietoare. Oamenii trebuie să îşi croiască singuri propria fericire, fericirea dăruită pe tavă pierzându-şi valoarea. Ce importanţă ar mai avea victoriile, fără posibilitatea înfrângerii? Şi cât de plicticoase sunt cărţile cu final fericit şi previzibil! După cum spunea Tolstoi, fericirea „nu înseamnă să faci tot ce vrei, ci să vrei mereu ceea ce faci“.

Nu ştiu dacă acest gând al lui Tolstoi v-a convins, dar pentru mine, este foarte aproape de ceea ce numim „sensul vieţii“, chiar dacă numeroşi filosofi contemporani refuză să se ocupe în mod serios de această temă, asociind-o cu literatura self-help sau cu teoriile dubioase de tip New Age. Problema sensului vieţii, cândva foarte importantă, a trecut acum în plan secund. În urmă cu peste 2 400 de ani, când grecii puneau bazele filosofiei occidentale, ei au încercat să abordeze tocmai această temă, deşi în greaca veche nu exista un corespondent pentru ceea ce numim „sensul vieţii“. Dar întrebarea „Ce contează cu adevărat?“ avea, în principiu, aceeaşi semnificaţie.

În această carte am întâlnit numeroşi filosofi care au încercat să răspundă direct sau indirect la această întrebare. La final, să le mai dăm o ultimă oară cuvântul.

Filosofii premoderni nu s-au ocupat de această temă, întrucât sensul lumii fusese deja dat de Dumnezeu. Prin urmare, gânditorii din Evul Mediu, din Renaştere sau din epoca barocului nu aveau de ce să fie preocupaţi de sensul vieţii. Biserica le spunea ce idei şi ce intenţii avea Dumnezeu în ceea ce îi priveşte, şi totul era în ordine. Tema sensului vieţii a fost reluată abia în momentul producerii acelei revoluţii care, în locul ordinii divine prestabilite, a situat conştiinţa umană, la finele secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea.

Pentru Immanuel Kant sensul vieţii era dat de îndeplinirea datoriei morale. După cum am mai arătat, este destul de puţin. Pentru Jean-Jacques Rousseau acesta era faptul de a putea trăi conform naturii proprii şi de a nu fi constrâns să faci ceea ce nu îţi place. Pentru Jeremy Bentham acesta consta în obţinerea unui grad maxim de plăcere, atât pentru sine, cât şi pentru cei din jur. Pentru William Paley, sensul vieţii era dat de un număr cât mai mare de „lucrări folositoare“.

La jumătatea secolului al XIX-lea, întrebarea referitoare la sensul

vieţii a cunoscut un adevărat boom. Succesorii lui Kant, Fichte şi Hegel erau oarecum dezorientaţi în faţa operelor monumentale ale acestora şi ridicau din umeri. Chiar dacă filosofia se dorea a fi „regina tututor ştiinţelor“, capabilă să explice problemele vieţii, ea nu avea cum să ofere ingredientele unei vieţi împlinite. Dar fundamentul practic pe care se întemeiau impunătoarele sale edificii ale gândirii era destul de fragil.

Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Ludwig Feuerbach şi, în mod indirect, Karl Marx, au încercat, fiecare în felul său, să răspundă la întrebarea referitoare la sensul vieţii. Schopenhauer a contestat cu hotărâre faptul că omul ar exista „pentru a fi fericit“. Întrucât acesta rămâne sclavul voinţei sale, discuţia despre un sens mai liber şi mai nobil al vieţii nu prea mai încape. Doar arta, mai cu seamă muzica, îi poate oferi omului plăcerea supremă, idee îmbrăţişată atât de Friedrich Nietzsche, cât şi de Sigmund Freud. Pentru aceştia, problema sensului vieţii era expresia unei slăbiciuni fizice sau psihice. Un om sănătos nu are nevoie de un sens mai înalt al vieţii. Pentru a fi fericit, el are nevoie doar de muzică (Nietzsche) sau de dragoste şi de muncă (Freud). Pentru Ernst Mach, problema sensului vieţii se împletea cu cea a eului. Dacă fluturele nu mai are acelaşi eu ca omida, iar copilul are alt eu faţă de adult, atunci nu mai este necesar să căutăm un sens comun al vieţii. Aplecarea spre chestiunile cu adevărat importante – Mach numea acest lucru „economia gândirii“ – nu ne mai lasă timp şi pentru căutarea „sensului vieţii“.

Marii gânditori din secolul XX au tranşat lucrurile refuzând să ofere un răspuns bine definit şi să abordeze această problemă. Pentru Ludwig Wittgenstein, de exemplu, întrebarea referitoare la sensul vieţii era una dintre acele „întrebări fără sens“ care, prin natura ei, nu admite un răspuns. „Soluţia problemei vieţii apare abia atunci când această problemă nu mai există. Nu din acest motiv cei care, după o lungă îndoială, au găsit sensul vieţii, nu au fost în stare să spună în ce constă acesta?“ Pentru Sartre, dimpotrivă, sensul vieţii constă în aceea de a te împlini prin propriile fapte. Având în vedere că lumea, în ansamblul ei, nu are sens, sunt liber să institui propriul meu sens care, ca *work in progress*, vine şi trece cu fiecare individ în parte. Pentru Peter Singer, o astfel de instituire a sensului vieţii este asocială. În cartea *How Are We to Live? (Cum avem de gând să trăim?)* Singer discuta avantajele şi dezavantajele efortului sisific de a transforma lumea „într-un loc mai bun.“

Există şi explicaţii ale sensului vieţii bazate pe biologia evoluţionistă, dar nu este momentul să ne ocupăm de ele. Pentru biofilosoful american Daniel Dennett, cele două principii evoluţioniste ale adaptării şi mutaţiei se aplică şi culturii: ceea ce are sens pentru natură are sens şi pentru om. Pentru un sociolog ca Niklas Luhmann, această afirmaţie este absurdă, deoarece „sensul“ ia naştere din comunicare, constituind o realizare sofisticată a

evoluţiei, specifică omului. Comunicarea simbolică prin intermediul limbajului nu poate fi derivată din dispoziţia genelor către *fitness* şi perpetuare. Dacă omul ar fi doar natură, el nu ar fi în stare să folosească tehnica pentru a distruge baza propriei existenţe, fapt ce contravine teoriei adaptării ca principiu universal al vieţii din biologie.

Să nu ne surprindă prin urmare faptul că nici neuroştiinţa nu poate răspunde la întrebarea referitoare la sensul vieţii. Sensul nu este o unitate de măsură, nu este un obiect, şi nici un proces electrofiziologic. Sensul este în esenţă invizibil.

La întrebarea referitoare la sensul vieţii nu se mai poate răspunde astăzi decât subiectiv: ce sens cred eu că are viaţa *mea*? Explicaţia este cât se poate de simplă. Sensul nu este o caracteristică a lumii sau a naturii, ci un concept creat de mintea umană şi, din acest punct de vedere, noi nu trebuie să găsim un sens lumii, ci să-i *dăm* un sens. Problema sensului vieţii este astfel o problemă a fiinţei umane, chiar şi atunci când vorbim despre existenţa unui sens obiectiv în natură. Toate acestea ar fi imposibile în lipsa conştiinţei, cu alte cuvinte a logicii şi a limbajului.

Probabil cel mai important motiv pentru care simţim nevoia căutării unui sens este perspectiva morţii. Creierul nostru nu întâmpină cu încântare faptul că zi de zi, oră de oră şi secundă cu secundă ne îndreptăm spre dispariţie. Unii paleoantropologi folosesc conştiinţa acestui fapt pentru a trasa graniţa dintre animale şi oameni. Problema sensului vieţii depinde de propriile noastre experienţe, motiv pentru care sperăm cel puţin să găsim sensul vieţii *noastre*. Dar de ce ne încăpăţânăm să vorbim atâta despre *sensul* vieţii? Şi de ce viaţa ar trebui să aibă doar *un singur* sens? Până şi nevoia unui singur sens este profund omenească. Se pare că ne gândim mai mult la sensul vieţii decât la criteriile după care îl căutăm. Cu alte cuvinte, cercetăm totul în afară de căutările noastre. Unii scriitori s-au amuzat copios în acest sens: „Dacă lumea nu are nici un sens, atunci suntem scutiţi de o grămadă de efort, pentru că nu mai trebuie să-l căutăm“, scrie Lewis Carroll în *Alice în Ţara Minunilor*. Iar autorul britanic de aforisme Ashleigh Brilliant merge mai departe şi spune: „Poate că viaţa nu are nici un sens. Sau, mai rău, poate că are un sens cu care nu sunt de acord.“

Sau poate că ideea unui sens al vieţii mele nu este atât de atrăgătoare până la urmă. De obicei, căutarea sensului vieţii se schimbă odată cu vârsta. Dacă în tinereţe căutăm un sens obiectiv şi, prin urmare, un scop în viaţă, odată cu înaintarea în vârstă ajungem să ne întrebăm: „A avut viaţa *mea* un sens? Altfel spus: „Am trăit aşa cum se cuvine?“ Problema sensului vieţii îşi pierde relevanţa epistemică, iar reflecţia filosofică începe să cedeze terenul în favoarea reevaluărilor psihologice şi, în unele situaţii, în favoarea

autojustificărilor. Nu mai este vorba despre sens, ci despre împlinire: Oare am făcut ceva cu viaţa mea care să-mi aducă mulţumire?

Numeroşi biologi ar fi de acord cu faptul că sensul vieţii este cel de a fi trăită. Evident că aşa a planificat natura lucrurile, bineînţeles pornind de la premisa că ea ar putea gândi. Dar proteinele şi aminoacizii au alte caracteristici decât sensul. Poate că cel mai elegant răspuns ştiinţific apare în romanul *Ghidul autostopistului intergalactic*, al autorului englez de literatură SF Douglas Adams. În această carte, extratereştrii inventează computerul Deep Thought în scopul de a răspunde la „întrebarea ultimă despre viaţă, univers şi aşa mai departe“. Computerul calculează şi iar calculează. „Rezultatul n-o să vă placă“, avertizează *Deep Thought* după ce calculase timp de 7,5 milioane de ani. În cele din urmă, oferă răspunsul, deşi nu doreşte să o facă: „Patruzeci şi doi!“ Extratereştrii sunt, într-adevăr dezamăgiţi. Dar Deep Thought se apără. Asemenea lui Wittgenstein, el arată că întrebarea care i-a fost pusă era lipsită de sens. Cel ce pune întrebări atât de vagi nu poate nici măcar să înţeleagă răspunsul. Ca să-i îmbuneze, Deep Thought se oferă să proiecteze şi să construiască un computer mai mare, care să formuleze întrebarea potrivită. Când computerul este gata, începe şi el să caute întrebarea. Acest proces de căutare nu este, după cum se va vedea mai târziu, nimic altceva decât… Pământul. Dar Pământul nu ajunge niciodată la întrebarea potrivită. Cu puţin timp înainte de încheierea programului, Pământul este aruncat în aer – eliberându-se calea pentru construcţia unei şosele de centură în hiperspaţiu.

Poate că numai scriitorii şi autorii de aforisme ştiu adevărul. „Eu cred că în cele din urmă omul este o fiinţă atât de liberă, încât nu i se poate lua dreptul de a fi ceea ce crede că este“, scria fizicianul şi literatul Georg Christoph Lichtenberg. Acest lucru este valabil şi pentru întrebarea referitoare la sensul vieţii. În copilărie, cartea mea preferată era *Chronicles of Prydain* de Lloyd Alexander. Vrăjitorul încărcat de ani Dallben îi spune fiului său vitreg Taran, care doreşte să găsească sensul vieţii: „Uneori învăţăm mai multe din căutarea răspunsului la o întrebare, chiar dacă nu-l găsim, decât din răspunsul în sine.“ Atunci, ca şi pe Taran, răspunsul lui Dallben nu m-a mulţumit deloc. Mi se părea scuza perfectă pentru evitarea răspunderii, chiar dacă aparţinea unui bătrân vrăjitor înţelept. Astăzi cred că Dallben avea dreptate, cel puţin cu privire la o întrebare atât de importantă precum aceea despre sensul vieţii. Singurii care au înţeles cu adevărat sensul vieţii sunt membrii trupei Monty Python, care ne dezvăluie secretul în filmul *Monty Python – Înţelesul vieţii*: „Şi acum să vedem care este sensul vieţii… Nu e nimic prea special, pe bune. Încearcă să fii drăguţ cu oamenii, evită mâncărurile grase, citeşte din când în când o carte bună, primeşte oameni în vizită şi încearcă să trăieşti în pace şi în

armonie cu oameni de toate religiile şi naţionalităţile.“ Şi dacă mă întrebaţi pe mine, vă spun că ar fi bine să vă păstraţi curiozitatea, să puneţi în practică ideile bune, şi să vă umpleţi zilele cu viaţă, şi nu viaţa cu zile.

BIBLIOGRAFIE

ANIMALE INTELIGENTE ÎN UNIVERS

Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral* în *Opere complete*, vol. II, Ed. Hestia, Timişoara, 1998. Cu privire la viaţa şi opera lui Nietzsche, vezi Volker Gerhard: *Friedrich Nietzsche*, Beck, ediţia a IV-a, 2006; Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Biografie seines Denkens*, Fischer, 2002; Wiebrecht Ries: *Nietzsche zur Einführung*, Junius, ediţia a VII-a, 2004; Günter Figal: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Reclam, 1999; Charles Darwin, *The Descent of Man*, ediţia princeps John Murray, Londra, 1871.

LUCY IN THE SKY

Descoperirea şi clasificarea lui Lucy constituie tema cărţii lui Donald Johanson: *Lucy: The Beginnings of Humankind*, Simon and Shuster, New York, 1981. Cu privire la originea omului, cf. Richard Leakey: *The Origins of Humankind*, Perseus Books Group, 1994; de acelaşi autor: *Origins* (cu Roger Lewin), Dutton, 1977; Josef H. Reichholf: *Das Rätsel der Menschwerdung*, dtv, ediţia a VI-a, 2004. Cu referire la evoluţia creierului uman, cf. Gerhard Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Suhrkamp 2000; de acelaşi autor: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003. Despre percepţia creierului primatelor, cf. Ernst Pöppel: *Grenzen des Bewusstseins*, Insel, ediţia a II-a, 2000. Pentru comparaţia cu alte specii de maimuţe, vezi Dorothy Cheney şi Robert Seyfarth: *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*, University of Chicago Press 1990. În legătură cu dependenţa gândirii de percepţia senzorială, cf. Paul Watzlawick: *How Real is Real?*, Random House, New York 1976; de acelaşi autor: *The Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know?*, Norton & Company Limited, New York, 1980.

COSMOSUL SPIRITULUI

Santiago Ramón y Cajal: *Texture of the Nervous System of Man and*

the Vertebrates, 3 vol., Springer, New York, 1999. O autobiografie detaliată nu există decât în limba spaniolă: Santiago Ramón y Cajal: *Recuerdos de mi vida. Obra ilustrada con numerosos fotograbados*, Juan Pueyo, ediţia a III-a, 1923. Cu referire la istoria neuroştiinţei, cf. Michael Hagner: *Homo cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Berlin-Verlag, 2002; de acelaşi autor: *Der Geist bei der Arbeit. Historische Untersuchungen zur Hirnforschung*, Wallstein, 2007. Printre numeroasele priviri de ansamblu asupra neuroştiinţei amintim: Gerhard Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Suhrkamp, 2000; de acelaşi autor: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003; Wolf Singer: *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Suhrkamp, 2002; Vilaynur Ramachandran: *A Brief Tour of Human Consciousness*, PiPress, New York, 2004. Visul administratorului a fost preluat din William H. Calvin: *How Brains Think: Evolving Intelligence, Then and Now*, Basic Books, New York, 1996.

O SEARĂ DE IARNĂ DIN TIMPUL RĂZBOIULUI DE TREIZECI DE ANI

René Descartes: *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine raţiunea şi de a căuta adevărul în ştiinţe*, trad. George Ghidu, Ed. Mondero, Bucureşti, 1999. Antonio R. Damasio a criticat filosofia carteziană din perspectiva neuroştiinţei în *Eroarea lui Descartes – emoţiile, raţiunea şi creierul uman*, Humanitas, Bucureşti, 2005.

EXPERIENŢA LUI MACH

Relatarea evenimentului întâmplat într-o zi de vară se regăseşte în Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Darmstadt, 1991, p. 24. Pentru filosofia lui Mach, cf. acelaşi autor *Erkenntnis und Irrtum*, Darmstadt, 1991. Cu referire la viaţa şi opera lui Mach, cf. Rudolf Haller şi Friedrich Stadler: *Ernst Mach, Werk und Wirkung*, Hölder-Pichler-Tempsky, 1988; Daniel Heller: *Ernst Mach*, Springer, 1964. Citatul din Hume se regăseşte în David Hume: *A Treatise of Human Nature*, vol. 1, ed. Fate Norton şi Mary Norton, Oxford University Press, New York, 2007. Opera de căpătâi a lui William James este *Principles of Psychology*, Chicago University Press, 1998. Exemplele din Sacks se regăsesc în Oliver Sacks: *Omul care îşi confunda soţia cu o pălărie*, trad. Dan Rădulescu, Humanitas, Bucureşti, 2011. Despre neurobiologia eului, cf. Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003, p. 378–411. Referitor la problema eului în filosofia contemporană, cf. Werner Siefer şi Christiane Weber: *Ich – Wie wir uns selbst erfinden*, Campus, 2006; Thomas Metzinger: *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge

MIT Press, 2003.

DOMNUL SPOCK IUBEŞTE

Episodul „This Side of Paradise“ din *Star Trek* poate fi găsit pe www.memory-alpha.org. Gerhard Roth se ocupă de prezentarea emoţiilor şi sentimentelor din punct de vedere neurobiologic în: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003, p. 285–373. Perechile contrastive ale lui Wundt se regăsesc în Wilhelm Wundt: *Grundriss der Psychologie*, Vdm, 2004. Pentru studiile şi schematizările lui Ekman, cf. Paul Ekman şi Wallace V. Friesen: *Unmasking the Face*, Pretince Hall, Englewood Cliffs, New York, 1975 şi Paul Ekman, *Emotions Revealed*, Henry Holt, New York, 2003.

CEL CE NU ESTE STĂPÂN ÎN PROPRIA CASĂ

Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, 19 volume, Fischer, 1999. Dintre numeroasele biografii ale lui Freud amintim: Peter Gay: *A Life for Our Time*, Norton, New York, 2006; Max Schur: *Sigmund Freud. Leben und Sterben*, Suhrkamp, ediţia a III-a, 2006; Micha Brumlik: *Sigmund Freud. Der Denker de 20 Jahrhunderts*, Beltz, 2006. Cf. şi Eli Zaretzky: *Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis*, Knopf, New York, 2004. Pentru gândirea lui Hartmann, cf. Eduard von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Olms, 1989. Experimentul gorilei apare în Daniel Simons: „Gorillas in Our Midst: Sustained Inattentional Blindness for Dynamic Events“, în *Perception*, vol. 28, p. 1059. Cu privire la inconştient, cf. şi Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003, p. 225–241; Timothy D. Wilson: *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002; Antonio R. Damasio: *În căutarea lui Spinoza: cum explică ştiinţa sentimentele*, trad. Ioana Lazăr, Humanitas, Bucureşti, 2010. O nouă sinteză între neuroştiinţă şi psihanaliză ne propune Eric R. Kandel: *Psychiatry, Psychoanalysis and the New Biology of Mind*, American Psychiatric Publishing, Washington DC, 2005; cf. şi François Ansermet şi Pierre Magistretti: *A Chacun son cerveau: plasticité neuronale et inconscient*, Odile Jacob, Paris 2004.

CE SPUNEAM?

Eric R. Kandel: *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, Norton, New York, 2007; cf. şi Larry R. Squire şi Eric R. Kandel: *Memory: from Mind to Molecules*, Roberts and Company, Greenvood Village, Columbia, 2009. Pentru cercetările referitoare la memorie, cf. Douwe Draasima: *Why Life Speeds Up as You Get Older: How Memory Shapes Our Past*, trad. Arnold şi Erica Pomerand, Cambridge University Press, New York,

2006; Daniel L. Schacter: *Searching for Memory: The Brain, The Mind and the Past*, Basic Books, New York, 1997; Hans J. Markowitsch: *Dem Gedächnis auf der Spur. Vom Erinnern und Vergessen*, Primus, 2002; Jürgen Bredenkamp: *Lernen, Erinnern, Vergessen*, Beck, 1998. Viaţa savantului Kim Peek este descrisă în Kim Peek şi Fran Peek: *The Real Rain Man*, Harkness, Salt Lake City, 1997.

MUSCA ÎN STICLĂ

Relatarea preocupărilor lui Wittgenstein faţă de circulaţia din Paris este redată în Ludwig Wittgenstein: *Jurnalele 1914–1916*, trad. Cătălin Cioabă şi Gheorghe Ştefanov, Humanitas, Bucureşti, 2010. Despre viaţa lui Wittgenstein cf. Joachim Schulte: *Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, 2005; William W. Bartley: *Wittgenstein*, Open Court Paperbacks, 1973. Cartea lui Russell „demontată“ de către Wittgenstein este: *Principles of Mathematics*, Taylor & Francis 1992. Despre Wittgenstein şi Cercul de la Viena scrie Friedrich Waismann: *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, B.F. McGuinness, 1979. Exemplul lui Joseph apare în cartea lui Oliver Sacks: *Seeing Voices: A Journey into the Land of the Deaf*, University of California Press, Berkeley, 1989, p. 40, 44. Cartea fundamentală a lui Noam Chomsky despre natura şi dobândirea gramaticii este: *Language and Mind*, Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, 1972. O bună introducere în filosofia analitică este cartea lui Albert Newen: *Analytische Philosophie zur Einführung*, Junius, 2005. Lucrarea de căpătâi a lui John L. Austin este: *Cum să faci lucruri cu vorbe*, trad. Sorana Corneanu, Paralela 45, Piteşti, 2005. Lucrarea lui John Searles este *Speech Acto. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969.

EROAREA LUI ROUSSEAU

Malesherbes, Jean-Jacques Rousseau: *Correspondance*, Flammarion, 2001; J.-J. Rousseau: *Les Confessions*, Pocket Editions, 1999. Cu privire la viaţa lui Rousseau, cf. Georg Holmsten: *Jean-Jacques Rousseau*, Rowholt, 1972; Jens-Peter Gaul: *Jean-Jacques Rousseau*, dtv, 2001. Robert Weiss şi-a publicat rezultatele cercetării sale asupra stării de singurătate în volumul devenit clasic: *Loneliness. The Experience of Emotional ans Social Isolation*, MIT Press, 1975.

SABIA CELUI CARE UCIDE DRAGONUL

Întâmplarea cu Fawn este relatată de Frans de Waal în: *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996. Cu privire la comportamentul social al primatelor, cf. de acelaşi autor: *Peacemaking*

Among Primates, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1990. În schimb, un punct de vedere exclusiv darwinist asupra evoluţiei este prezentat de către Robert Wright: *The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology*, Pantheon Books, New York, 1994. Citatul din Huxley se regăseşte în Thomas Henry Huxley: *Evolution and Ethics*, Princeton University Press, 1989, p. 83.

LEGEA MORALĂ ÎN MINE

Wilhelm Weischedel (ed.): *Immanuel Kant: Werkausgabe*, 12 volume, Suhrkamp, 1977. Cu privire la viaţa lui Kant, vezi biografiile noi şi de bună calitate ale lui Arsenij Gulyga: *Immanuel Kant*, Suhrkamp, 2004; Otfried Höfe: *Immanuel Kant*, Beck, ediţia a VII-a, 2007; Manfred Kühn: *Kant. Eine Biographie*, dtv, 2007; Manfred Geier: *Kants Welt. Eine Biographie*, Rowohlt, 2005. Referitor la Giovanni Pico della Mirandola: *Despre demnitatea omului*, în *Raţionamente sau 900 de teze propuse spre a fi dezbătute public la Roma, în anul 1486, dar neacceptate; Despre demnitatea omului*, trad. Dan Negrescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

EXPERIMENTUL LIBET

Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, dtv, 1998. Despre viaţa lui Schopenhauer, cf. Rüdiger Safranski: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Fischer, ediţia a IV-a, 2001; Margot Fleischer: *Schopenhauer*, Panorama, 2004; Angelika Hübscher: *Arthur Schopenhauer. Leben und Werk in Texten und Bildern*, Insel, 1989. Experimentele cu acelaşi nume sunt descrise şi interpretate în Benjamin Libet: *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2005. Pentru dezbaterile mai recente despre liber arbitru, cf. Christian Geyer (ed.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, ediţia a V-a, 2005: Helmut Fink (ed.): *Freier Wille – frommer Wunsch?*, Mentis-Verlag, 2006; Michael Pauen: *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Fischer, 2006. Printre cei mai importanţi specialişti germani în neuroştiinţă care critică liberul arbitru se numără Gerhard Roth (împreună cu Klaus-Jürgen Grün): *Das Gehirn und seine Freiheit*, Vandenhoek und Ruprecht, 2006 şi Wolf Singer: *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Suhrkamp, 2003, mai ales p. 24–34.

CAZUL GAGE

Despre viaţa lui Phineas Gage s-au scris două studii detaliate: Molcom MacMillan: *An Odd Kind of Fame: Stories of Phineas Gage*, MIT Press, 2000 şi John Fleischman: *Phineas Gage: A Gruesome but True Story*

about Brain Science, Mifflin, 2004. Prezentarea mea respectă relatarea cu adăugiri a lui Damasio. Descrierea, cercetările şi concluziile pot fi găsite în Antonio R. Damasio: *Eroarea lui Descartes. Emoţia, raţiunea şi creierul uman, ed. cit.* La Gage se referă şi Frans de Waal în *Good Natured, ed. cit.*, p. 217.

SIMT ACELAŞI LUCRU PE CARE-L SIMŢI ŞI TU

Singura carte scrisă de Rizzolatti pe tema neuronilor-oglindă este în spaniolă. Giacomo Rizzolatti şi Corrado Sinigaglia: *Las Neuronas espejo: los mecanismos de la empatía emocional*, Ediciones Paidós Ibérica, 2006. Maksim I. Stamenov şi Vittorio Galese au publicat înainte cartea: *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, John Benjamins, 2002.

BĂRBATUL DE PE POD

Marc D. Hauser: *Moral Minds*, B & B, 2006. Dezvoltarea sentimentelor morale este explicată şi de Frans de Waal: *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, University Press of California, 2006; de acelaşi autor: *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*, Riverhead, New York, 2006. Citatul din Richard Rorty apare în: *Philosophy and Social Hope*, Penguin New York, 2000, pp. 82–83.

MĂTUŞA BERTHA TREBUIE SĂ TRĂIASCĂ

Biografia clasică a lui Bentham a fost scrisă de Charles Milner Atkinson: *Jeremy Bentham. His Life and Work*, University Press of the Pacific, 2004. O antologie mai recentă a scrierilor lui Bentham se găseşte în Ross Harrison (ed.): *Selected Writings on Utilitarism*, Wordsworth, 2001. Publicarea operelor complete a fost îngrijită de John Bowring: *The Works of Jeremy Bentham*, Thoemmes Continuum, 1994.

NAŞTEREA DEMNITĂŢII

Exemplul violonistului a apărut mai întâi în articolul lui Judith Jervis Thomson: „A Defense of Abortion“, în *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1971). Exemplul meu urmează varianta propusă de Peter Singer în *Practical Ethics*, a doua ediţie, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 146–147. Ideile lui Kant despre libertatea copiilor rezultaţi în urma căsătoriei şi cele referitoare la infanticid apar în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, 2008. Cu privire la contextul istoric, cf. Robert Jütte: *Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Beck, 1993. Pentru o privire de ansamblu asupra argumentelor utilitarismului, cf. Norbert Hoerster: *Ethik und Interesse*, Reclam, 2003.

MOMENTUL FINAL

Cazul lui Alexander Nicht este relatat de Beate Lakotta în *Der Spiegel*, nr. 46 din 13 noiembrie 2006. Pentru discuţia despre eutanasie, din perspectiva unui susţinător, cf. Norbert Hoerster: *Sterbehilfe im sekulären Staat*, Suhrkamp, 1998. Cf. în acelaşi sens şi Peter Singer: *Practical Ethics*, p. 127–157. Împotriva eutanasiei este Günter Altner: *Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts*, Primus, 1998, mai ales p. 124–148. Despre medicina paliativă, cf. Stein Huseboe şi Eberhard Klaschik: *Paliativmedizin. Grundlagen und Praxis. Schmerzterapie, Gesprächsführung, Ethik*, Springer, 2006; Eberhard Aulbert, Friedemann Nauck şi Lukas Radbruch: *Lehrbuch der Paliativmedizin*, Schattauer, ediţia a doua, 2007.

DINCOLO DE SALAM ŞI DE BRÂNZĂ

Peter Singer: *Animal Liberation*, Harper, New York, 2001. Cf. de asemenea, Peter Singer (ed.): *In Defense of Animals*, Harper Perennial Modern Classics, New York, 2009. Cel de-al doilea părinte important al filosofiei drepturilor animalelor este Tom Regan: *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 1983. Despre faptul de a consuma carne, cf. Michael Pollan, *Dilema omnivorului*, House of Guides, Bucureşti, 2008 şi Jonathan Safran Foer, *Eating Animals*, Little, Brown, New York, 2009. Cf. şi Richard David Precht: *Noahs Erbe: Vom Recht der Tiere und den Grenzen des Menschen*, Rowohlt, 2000. Despre conştiinţă şi etica animalelor se ocupă David de Grazia: *Taking Animals Seriously*, Cambridge University Press, New York, 1996. Eseul lui Thomas Nagel: „What Is It Like to Be a Bat?“ a apărut pentru prima dată în *Philosophical Review*, LXXXIII, nr. 4 (octombrie 1974).

PRIMATELE ÎN ARENA CULTURII

Peter Singer şi Paola Cavalieri (ed.): *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, St. Martin’s Griffin, New York, 1994. Pentru perspectiva opusă, cf. Claudia Heinzelman: *Der Gleichheitsdiskurs in der Tierschutzdebatte. Eine Kritische Analyse von Peter Singers Forderungen nach Menschenrechten für Große Menschenaffen*, Goldmann, 1999. Cu privire la înrudirea dintre primate şi om, cf. Jared Diamond: *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of The Human Animal*, Harper, New York, 2006. Cu privire la inteligenţa animalelor şi a maimuţelor, cf. Donald R. Griffin: *Animal Thinking*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985. Despre inteligenţa lui Kanzi şi a altor primate, cf: Sue Savage-Rumbaugh şi Roger Lewin: *Kanzi. The Ape at the Brink of the Human Mind*, John Wiley, Hoboken, New York, 1996. În legătură cu experimentele pe

care le-a făcut Francine Patterson cu gorila Koko se poate accesa www.koko.org. Pentru detalii, cf. Francine Patterson şi Eugene Linden, *The Education of Koko*, Rinehart and Winston, Holt, New York, 1981.

PLÂNSUL BALENELOR

Statisticile referitoare la distrugerea diferitelor habitate globale sunt prezentate în Edward O. Wilson: *The Diversity of Life*, Norton, New York, 1999. Pentru filosofia lui Lovelock, cf.: James Lovelock: *The Revenge of Gaia*, Basis Books, New York, 2007. Pentru raportul dintre ecologie şi morală, cf. Klaus Michael Meyer-Abich: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerungen an einen vergessenen Traum*, Beck, 1997; Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 1984; Konrad Ott: *Ökologie und Etik. Ein Versuch praktischer Philosophie*, Attempto, ediţia a doua, 1994; Julian Nida-Rümelin, Dietmar von der Pforten: *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, ediţia a doua 2002, Nomos, 1997.

SENTIMENTELE UNEI CLONE

Noile direcţii în ingineria genetică sunt prezentate în William J. Thieman şi Michael A. Palladino: *Introduction to Biotechnology*, Benjamin Cummings, Upper Saddle River, New York, 2008. O atitudine critică faţă de ingineria genetică o are Alexander Kissler: *Der geklonte Mensch. Das Spiel mit Technik, Träumen und Geld*, Herder, 2006. Un bilanţ teologic îl prezintă Roland Graf: *Klonen: Prüfstein für die ethischen Prinzipien zum Schutz der Menschenwürde*, Eos, 2003. Pentru o prezentare a dezbaterii referitoare la celulele stem, cf. Thomas Heinemann şi Jens Kersten: *Stammzellforschung. Naturwissenschaftliche, ethische und rechtliche Aspekte*, Alber, 2007; Gisela Badura-Lotter: *Forschung an embryonalen Stammzellen. Zwischen biomedizinischer Ambition und ethischer Reflexion*, Campus, 2005; Karsten Klopfer: *Verfassungsrechtliche Probleme der Forschung an humanen pluripotenten embryonalen Stammzellen und ihre Würdigung in Stammzellgesetz*, Duncker und Homblot, 2006.

COPIII READY-MADE

Pentru sfaturi practice cu privire la diagnoză, cf.: Michael Ludwig: *Kinderwunschsprechstunde*, Springer, ediţia a doua, 2007. Un bilanţ al haosului etic din medicina reproductivă este făcut de Martin Spiewak: *Wie weit gehen wir für ein Kind? Im Labyrinth der Fortpflanzungsmedizin*, Eichborn, 2005; Petra Gehring: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*, Campus, 2006. Lee M. Silver cercetează progresele din domeniul medicinei reproductive în: *Remaking Eden: How Genetic*

Engineering and Cloning Will Transform the American Family, Harper Perennial, New York, 2007. Theresia M. de Jong: *Babys aus dem Labor, Segen oder Fluch?,* Beltz, 2002.

PUNTEA CĂTRE ÎMPĂRĂŢIA SPIRITULUI

Pentru o privire de ansamblu asupra neurobionicii la sfârşitul anilor ‘90 cf. Hans-Werner Bothe şi Michael Engel: *Neurobionik: Zukunftsmedizin mit mikroelektronischen Implanten,* Umschau, 1998. Informaţii de ultimă oră din domeniu sunt oferite de *Journal of Neuroengineering* (www.iop.org/EJ/journal/JNE).

FIINŢA FAŢĂ DE CARE ALTCEVA MAI MARE NU POATE FI CONCEPUT

Proslogion sau discurs despre existenţa lui Dumnezeu, trad. Al. Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996. Despre viaţa lui Anselm, cf.: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape,* Cambridge University Press, New York, 1992; Rolf Schönberger: *Anselm von Canterbury. Leben, Werk und Wirkung,* Beck, 2004. Despre Toma D’Aquino, cf. Maximilian Forschner: *Thomas vom Aquin,* Beck, 2006. Cu privire la argumentele în favoarea existenţei lui Dumnezeu, cf. Dieter Henrich: *Der Ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit,* Mohr (Siebeck), 1967; John Leslie Mackie: *Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of Good,* Oxford University Press, New York, 1982. Cu privire la neuroteologie, cf. Michael Persinger: *Neuropsychological Bases of God Beliefs,* Greenwood Press, 1987; Rhawn Joseph, Andrew Newberg, Matthew Alper, Carol Allbright Rausch: *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience,* University Press, ediţia a doua, 2003. Andrew Newberg ş.a.: *Why God Won’t Go Away: Brain Science and the Biology of Belief,* Ballantine, New York, 2002. Martin Urban: *Warum der Mensch glaubt. Von der Suche nach dem Sinn,* Eichborn, 2005.

CEASORNICUL ARHIDIACONULUI

Informaţiile referitoare la studiile făcute de Darwin la Cambridge sunt extrase din Adrian Desmond şi James Moore: *Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist,* Norton, New York, 1994; William Paley: *Natural Theology,* Oxford Unversity Press, 2006. Nu există o biografie a lui Paley din epoca în care a trăit acesta. Datele biografice sunt extrase din Edmund Paley (ed.): *The Works of William Paley,* 4 volume, Longman and Co., 1838, aici vol. I. Metafora ceasornicarului orb apare în Richard Dawkins: *Ceasornicarul orb,* Humanitas, Bucureşti, 2009. Citatele din Darwin sunt din: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection,* Modern Library, 1993, p. 256.

Critica lui Fluorens la adresa lui Darwin se găseşte în: *Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces*, Garnier, 1864; critica Lordului Kelvin: *On the Origin of Life* se găseşte pe www.zapatopi.net. Cu privire la Mişcarea designului inteligent cf. William A. Dembski: *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2007. O bună introducere în biologia teoretică este cartea lui Claus Emmeche: *Das lebende Spiel. Wie die Natur Formen erzeugt*, Rowohlt, 1994.

O IMPROBABILITATE CU TOTUL NORMALĂ

Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, ediţia a VII-a, Suhrkamp, 2003. Despre viaţa lui Luhmann, cf. Dirk Baecker (ş.a.): *Theorie als Passion*, Suhrkamp, 1987. Cele mai importante opere ale lui Talcott Parsons sunt: *Structure of Social Action*, Free Press, New York, 1967 şi *The System of Modern Societes*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New York, 1971. Filosofia lui Humberto Maturana este prezentată în H. Maturana şi Francisco Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, New Science Library, Boston, 1987. Contraargumentele lui Roth apar în Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003, p. 557. Cu privire la neurobiologia iubirii, cf. p. 365–373. Iubirea definită din perspectiva teoriei sistemelor constituie tema cărţii lui Karl Lenz: *Soziologie der Zweierbeziehung. Eine Eiführung*, Westdeutscher Verlag, ediţia a doua, 2003; cf. şi Christian Schmidt: *Der Code des Herzens. Liebe und Sex in den Zeiten maximaler Möglichkeiten*, Eichborn, 2005. Există următoarele antologii de dată mai recentă, care au ca temă filosofia iubirii: Peter Kemper şi Ulrich Sonnenschein (ed.): *Das Abenteuer Liebe. Bestandsaufnahme eines unordentlichen Gefühls*, Suhrkamp, 2004; Kai Buchholz (ed.): *Liebe. Ein philosophisches Lesebuch*, Goldmann, 2007. Un clasic modern este, din perspectivă psihologică, Peter Lauster: *Die Liebe. Psychologie eines Phänomens*, Rowohlt, ediţia a XXXV-a, 2004. O perspectivă multiculturală asupra iubirii este propusă de Anthony Giddens: *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, 1993. Despre iubire şi regnul animal, cf. Jeffrey M. Masson şi Susan McCarthy: *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*, Delta, New York, 1996. Cu privire la importanţa oxitocinei în cazul şoarecilor de prerie cf. Larry Young, Roger Nilsen, Katrina G. Waymire, Grant R. MacGregor şi Thomas R. Insel: „Increased Affiliative Response to Vasopressin in Mice Expressing the V1a Receptor from a Monogamous Vole" în *Nature 400*, nr. 19 (1999), p. 766–776.

DO BE DO BE DO

Jean-Paul Sartre: *L'Etre et le Néant,* Gallimard, 1993; pentru ediţia română cf. *Fiinţa şi neantul,* trad. Adriana Neacşu, Paralela 45, Piteşti, 2004; de acelaşi autor: *Existenţialismul este un umanism,* trad. Veronica Stir, Ed. George Coşbuc, Bistriţa, 1994. Despre viaţa lui Sartre cf. Bernard-Henri Lévy: *Le siècle de Sartre,* Grasset, Paris, 2002. Pentru referirea la mandarini, cf. Simone Beauvoir: *Les Mandarins,* Gallimard, 1954. Robert Musil se referă la simţul realităţii şi al posibilităţii în capitolul IV al romanului său: *Der Mann ohne Eigenschaften,* Rohwolt 1978; pentru ediţia română, cf. *Omul fără însuşiri,* trad. Mircea Ivănescu, Polirom, 2008. Reflecţiile lui Roth despre libertatea voinţei se găsesc în Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln,* Suhrkamp 2003, p. 494–545. Despre capacitatea de învăţare a sentimentelor, cf. Bruce Lipton: *The Biology of Belief,* Mountain of Love/Elite Books, Santa Rosa, California, 2005.

ULEIUL UZAT AL LUI ROBINSON

Definiţa lui Blackstone dată proprietăţii apare în William Blackstone: *Commentaries on the Laws of England,* University of Chicago Press, 1979. Cu referire la viaţa lui Foe, cf. Paula R. Backscheider: *Daniel Defoe. His Life,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992. O imagine de ansamblu asupra problemei proprietăţii o constituie antologia lui Andreas Eckl şi Bernd Ludwig: *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas,* Beck, 2005. Consideraţiile lui Simmel despre psihologia proprietăţii se regăsesc în Georg Simmel: *Philosophie des Geldes,* Suhrkamp, ediţia a VII-a, 2001, mai ales în capitolul IV.

JOCUL LUI RAWLS

John Rawls: *A Theory of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999. Cf. de asemenea şi: John Rawls: *The Law of Peoples,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001. O bună introducere în filosofia lui Rawls este cartea lui Wolfgang Kersting: *John Rawls. Zur Einführung,* Junius 2001. Pentru o istorie a teoriei contractului, cf. Michael Grundherr: *Moral aus Interesse. Metaethik der Vertragstheorie,* Gruyter, 2007; Hans Christoph Timm: *Solidarität unter Egoisten? Die Legitimation sozialer Gerechtigkeit im liberalen Staat,* Kovac, 2004. Citatul din Smith apare în Adam Smith: *Wealth of Nations,* Oxford University Press, New York, 2008, Cartea I, cap. II, 1.2.2., p. 22. Nozick formulează obiecţiile sale la adresa proiectului lui Rawls în: Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia,* Basic Books, New York, 1974.

Criteriile lui Singer au fost formulate în Peter Singer: *Practical Ethics,* a doua ediţie, Cambridge University Press, New York, 1999. Citatul

din Rawls despre fericire, din *A Theory of Justice,* apare în *op. cit.*, p. 79–80.

INSULELE BINECUVÂNTATE

Happy Planet Index se găseşte pe site-ul happyplanetindex.org. Pagina de web a New Economics Foundation este neweconomics.org. Anecdota lui Heinrich Böll este inclusă în Heinrich Böll: *Erzählungen,* Kiepenheuer & Witsch, 2006. Opiniile lui Layard se regăsesc în Richard Layard: *Happiness Lessons for a New Science* (Penguin, New York, 2005). Cu privire la economia fericirii, cf. şi Bruno S. Frey: *Happiness and Economics. How the Economy and Institutions Affect Human Well-Being,* Princeton, 2002. Harald Willenbrock: *Das Dagobert-Dilemma – Wie die Jagt nach Geld unser Leben bestimmt,* Heyne, 2006. Citatul din Marcuse apare în Ludwig Marcuse: *Philosophie des Glücks,* Diogenes, ediţia a XIII-a, 1972. Cu privire la neurobiologia fericirii, cf. Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln,* Suhrkamp, 2003, p. 356–364. Opiniile lui Seligman se regăsesc în Martin E.P. Seligman: *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realise Your Potential for Lasting Fulfillment,* Free Press, New York, 2002.

GRĂDINA ÎNDEPĂRTATĂ

Despre filosofia şi influenţa lui Epicur au scris Howard Jones: *The Epicurean Tradition,* Routledge, New York, 1989 şi Bernard Frischer: *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece,* University of California Press, 1982. Despre viaţa lui Epicur, cf. Malte Hossenfelder: *Epikur*, Beck, 2006. Informaţii referitoare la psihologia pozitivă furnizează Ann E. Auhagen: *Positive Psychologie. Anleitung zum „besseren" Leben,* Beltz, 2004. Cf. şi Mihaly Csikszentmihalyi: *The Psychology of Optimal Experience*, Harper & Row, New York, 1990; de acelaşi autor: *Finding Flow: The Psychology of Engagement with Everyday Life,* Basic Books, New York, 1998; de asemenea, Michael Argyle: *The Psychology of Happiness,* Routledge, ediţia a doua, 2001; Daniel Gilbert: *Stumbling on Happiness*, Vintage, 2007; Daniel Kahneman, Ed Diener şi Norbert Schwarz: *Well-Being. The Foundation of Hedonic Psychology,* Russell Sage, New York, 2004.

MAŞINA MATRIX

Numeroase imagini şi informaţii despre filmul *Matrix* există pe www.whatisthematrix.warnerbros.com. Mitul Peşterii face parte din dialogul platonic *Republica,* trad. Andrei Cornea, în Platon, *Dialoguri,* vol. V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1986. Robert Nozick avansează ideea caracterului suspect al fericirii aducând ca argument proiectul Matrix în: *The Examined Life,* Simon & Schuster, New York, 1990. Citatul din Wittgenstein

referitor la sensul vieţii este extras din *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Mircea Flonta şi Mircea Dumitru, Humanitas, 2001, secţiunea 6.521. Reflecţiile lui Peter Singer despre sensul vieţii sunt incluse în *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Prometeus Books, Amherst, New York, 1995. Teoria biofilosofică a lui Daniel Dennett apare în *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, New York, 1995. Aforismele şi ideile lui Ashleigh Brilliant se găsesc pe ashleighbrillant.com. Deep Thought calculează întrebarea ultimă a vieţii în Douglas Adams: *The Ultimate Hitchhiker's Guide to the Galaxy*, Del Rey, New York, 2002, p. 121. Pentru întrebarea adresată vrăjitorului, cf. Lloyd Alexander, *The Book of Three*, în *The Chronicles of Prydain*, Henry Holt, New York, 1999, p. 9.

INDEX*[22]

A

acetilcolină 75, 76
Adams, Douglas 329, 344
Adorno, Theodor W. 12, 265, 267
agentul Orange 29
Ahlquist, Jon 198
Alexander, Lloyd 330
Alexandru cel Mare 315
Alzheimer 75, 129, 179, 219
animale 17, 21, 22, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 37, 41, 43, 44, 46, 69, 74, 91, 97, 104, 109, 115, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 143, 158, 164, 172, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 231, 254, 260, 262, 268, 272, 273, 280, 281, 287, 290, 328, 331, 335, 337, 338, 341
Anselm de Canterbury 245, 246, 247, 248, 249, 250, 254, 340
Antinori, Severino 214, 215
Aplysia 91, 97
Aristotel 249
Armstrong, Louis 48
Augustin 53
Austin, John Langshaw 109, 334
avort 17, 165, 168, 170, 171, 172, 174, 175, 178, 195, 219, 225, 227, 229

B

Baader, Andreas 277
Bachmann, Ingeborg 107
Baudrillard, Jean 324
Beagle 260
Beatles 29

Beauvoir, Simone de 277, 280, 342
Bentham, Jeremy 160, 161, 162, 163, 164, 167, 169, 190, 257, 303, 326, 337
Berger, Hans 46
Berkeley, George 70, 334
Bernays, Martha (căs. Freud) 80
Bernheim, Hippolythe 81
Blackstone, William 287, 288, 290, 342
Bloch, Ernst 12
Bolk, Louis 35
Böll, Heinrich 308, 343
Bonhoeffer, Dietrich 275
Breuer, Josef 81, 83
Brilliant, Ashleigh 329, 344
Broca, Paul 44, 105
Brown, Louise Joy 228
Bultmann, Rudolf 254

C

Calvin, William 47, 332
Carlsson, Arvid 97
Carroll, Lewis 329
Carus, Carl Gustav 81
Castro, Fidel 277
Cavalieri, Paola 198, 338
Chabris, Christopher 85
Charcot, Jean-Marie 80
Chomsky, Noam 105, 334
Cicero 259
clonare 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 339
Cocteau, Jean 323
Cogito, ergo sum 50
Cohen, Jacques 230, 231
Columb, Cristofor 129
Comhaire, Frank 222, 223
Copernic, Nicolaus 67, 82, 129
CREB, proteina 97, 98
Cristina (regina Suediei) 52
Critica raţiunii pure, Kant 45, 46, 250

D

Damasio, Antonio 142, 143, 155, 332, 333, 336
Damasio, Hanna 142, 143
Darwin, Charles 15, 23, 25, 39, 40, 44, 63, 67, 82, 120, 121, 122, 123, 205, 255, 256, 260, 261, 262, 268, 331, 340, 344
Dawkins, Richard 259, 261, 340
Dennett, Daniel 328, 344
Derham, William 259
Der Spiegel 177, 337
Descartes, René 17, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 64, 70, 100, 126, 250, 267, 332, 336
Devaux, Emile 35
de Waal, Frans 119, 335, 336
Diamond, Jared 198, 338
Diderot, Denis 114
Diogene 252
dopamină 75, 76, 77, 238, 275, 310, 312, 318, 319, 321
Dostoievski, Fiodor 320

E

ego 54, 55
Einstein, Albert 36, 37, 60, 147, 170, 264
Ekman, Paul 75, 333
empatie 117, 146, 148, 193
Engels, Friedrich 304
Enterprise 69, 70, 78
Epicur 298, 315, 316, 317, 318, 319, 343
epistemologie 16, 24
Eser, Albin 179
Eutanasi 182
eutanasie 17, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 337
existenţialism 281, 285

F

Faulhaber, Johannes 51
Feuerbach, Ludwig 327
Fichte, Johann Gottlieb 70, 81, 326
Fletcher, Joshua 229, 232
Fluorens, Jean Pierre Marie 44, 340
Foe, Daniel (Defoe) 288, 289, 342
Fogassi, Leonardo 147, 148

Frege, Gottlob 100, 101
Freud, Sigmund 15, 16, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 96, 100, 104, 303, 321, 327, 333
Frisch, Max 95

G

Gage, Phineas 8, 141, 142, 143, 151, 155, 212, 238, 336
Galese, Vittorio 336
Galilei, Galileo 52
Gall, Franz Joseph 129
Galouye, Daniel 324
Gardner, Beatrice 200
Gardner, Robert 200
Gaunilo (călugăr) 247
Goddall, Jane 199
Goethe, Johann Wolfgang von 81, 132, 265
Gray, Tom 30, 31
Greengard, Paul 97
Grifo, James 230, 231
Grundfest, Harry 91
Guevara, Ernesto 29

H

Habermas, Jürgen 265, 342
Hadar 29
Hals, Frans 49
Harrison, George 29, 337
Hartmann, Eduard von 81, 333
Hauser, Marc 152, 154, 155, 156, 167, 172, 184, 303, 336
Hawking, Stephen 234
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 14, 15, 81, 133, 326
Heidegger, Martin 279, 280
Heine, Heinrich 126
Helminger, Guy 18
Henric I 248
Herder, Johann Gottfried von 132, 339
Hiroshima 153, 297
Hitler, Adolf 90, 156, 162, 164, 280
Hobbes, Thomas 298, 301
Hoerster, Norbert 181, 337

Hoffman, Dustin 94
Homo erectus 34, 36
Homo habilis 33, 34, 36
Homo sapiens 34, 169, 173, 191, 198, 200, 210, 219
Homo troglodytes 198
Houellebecq, Michel 214
Hume, David 15, 61, 62, 63, 332
Husserl, Edmund 279
Huxley, Julian 205
Huxley, Thomas Henry 121, 122, 123, 205, 335

I

Insel, Thomas 274, 331, 335, 341
Ioan Paul al II-lea 234

J

James, William 63, 332
Jansson, Tove 144
Johanson, Donald Carl 29, 30, 31, 32, 38, 331

K

Kandel, Eric 17, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 333, 334
Kant, Immanuel 14, 16, 17, 45, 64, 70, 81, 102, 104, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 149, 150, 151, 154, 155, 158, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 179, 215, 241, 250, 253, 267, 279, 282, 303, 313, 326, 335, 337
Katz, Steve 229
Kelvin, Lord 261, 262, 340
Kepler, Johannes 51
Keshen, Richard 188
Kierkegaard, Sören 327
Knutzen, Martin 125
Kris, Anna 90
Kristallnacht 90
Kubrick, Stanley 44

L

Lamezan, Adrian von 167
Lanfranc (abate) 246, 248
Langleben, Daniel 237, 238
Layard, Richard 309, 343

Leakey, Louis 200
Leakey, Richard 32
Leibniz, Gottfried Wilhelm 70
Lem, Stanislaw 324
Lennon, John 29
Lennon, Julian 29, 32
Libet, Benjamin 8, 17, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 283, 335
Lichtenberg, Georg Christoph 330
Lingvistic 109
lingvistică 108, 154, 200, 202, 204, 305
Linné, Carl von 198
Locke, John 160, 298
Loewi, Otto 42
Lovelock, James 208, 209, 338
Lucy in the Sky with Diamonds 7, 29, 31, 331
Luhmann, Niklas 68, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 278, 313, 328, 341

M

Macaca nemestrina 147, 199
Mach, Ernst 7, 16, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 100, 103, 218, 327, 332
MacLean, Paul 42, 43, 44
Mahler, Gustav 100
Mann, Thomas 100, 342
Marc, Franz 241
Marcuse, Ludwig 310, 312, 343
Marx, Karl 304, 327
materialism 15
Matrix 9, 323, 325, 344
Maturana, Humberto 268, 269, 271, 341
Maximilian de Bavaria 51
McCartney, Paul 29
memorie 14, 44, 45, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 239, 252, 311, 312, 334
Metzinger, Thomas 240, 333
Meynert, Theodor 79, 81
Miles, Lyn White 201
Mill, John Stuart 169, 303
Mirandola, Pico de la 127, 335
monism 60
Moritz de Orania 51

Musil, Robert 12, 100, 283, 342

N

Nagasaki 153, 297
Nagel, Thomas 191, 192, 338
Naşterea tragediei din spiritul muzicii, Nietzsche 23
NASA 60
Newberg, Andrew 251, 252, 253, 340
Newton, Isaac 125
Nicht, Alexander 177, 182
Nicht, Marie-Luise 176, 177
Nietzsche, Friedrich 15, 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 37, 39, 53, 59, 81, 82, 327, 331
Nieuwentijdt, Bernard 259
Nishida, Toshisada 204
Nozick, Robert 299, 300, 301, 342, 344

O

O’Donnell, Lucy 32
Oedip, complexul lui 82
Omicron Ceti III 69, 77
Orange 29
oxitocină 274, 275, 318, 341

P

Paley, William 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 326, 340
Pappenheim, Bertha 82
Parsons, Talcott 266, 267, 268, 341
Patterson, Francine 201, 205, 338
Paul al VI-lea 135, 234
Peek, Kim 94, 334
Pellegrino, Giuseppe di 147
Persinger, Michael 251, 252, 340
Pitt, William 256
Pius al IX-lea 173
Platon 11, 16, 324, 342, 344
Pollack, Seth 274
Purcell, Henri 160

R

Ramón y Cajal, Santiago 16, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 80, 81, 104, 331
Rawls, John 9, 17, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 342, 343
Ray, John 258
Reeve, Christopher 234
Rizzolatti, Giacomo 147, 148, 193, 336
Rorty, Richard 157, 336
Roth, Gerhard 35, 271, 283, 284, 331, 332, 333, 336, 341, 342, 343
Rousseau, Jean-Jacques 7, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 127, 298, 299, 326, 334, 335
Russell, Bertrand 101, 102, 103, 104, 253, 266, 334, 343

S

Sacks, Oliver 65, 66, 104, 332, 334
Sartre, Jean-Paul 12, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 327, 341, 342
Savage-Rumbaugh, Sue 200, 338
Schelsky, Helmut 266, 267
Schiller, Friedrich 132
Schopenhauer, Arthur 26, 81, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 327, 335
Searle, John Rogers 109
Seligman, Martin 314, 343
Selkirk, Alexander 289
Shaw, George Bernhard 325
Sherrington, Charles Scott 42, 104
Sibley, Charles 198
Simmel, Georg 291, 292, 342
Simons, Daniel 85, 333
Sinatra, Frank 276, 277
Singer, Peter 17, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 204, 300, 327, 332, 336, 337, 338, 343, 344
Smith, Adam 299, 342
Socrate 11, 12, 169, 276, 277
Spencer, Herbert 268
Spinoza, Baruch 70
Sraffa, Pierro 107
Starr, Ringo 29

T

Teoria culorilor, Goethe 132
Thomson, Judith Jarvis 166, 261, 337
Tolstoi, Lev 325

Toma D’Aquino 248, 249, 250, 254, 340

U

Ulm 17, 49, 51
utilitarism 160, 161, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 180, 181, 190, 194, 195, 203, 257, 303, 337

V

Valea Marelui Rift 32, 33, 34
Vanuatu 17, 305, 306, 310
Varela, Francisco 268, 271, 341
Virchow, Rudolf 63
Vorilhon, Claude 214

W

Waal, Frans de 119, 120, 122, 123, 146, 335, 336
Wachowski, Andy 323, 324
Wachowski, Larry 323, 324
Wagner, Cosima 23
Wagner, Richard 23
Wallace, Douglas 230, 333
Weiss, Robert 116, 117, 335
Wernicke, Carl 44, 105, 200, 252
White, Robert 17, 233, 234, 235, 240
Whitehead, Alfred North 101, 102, 103
William al II-lea 248
William Cuceritorul 246, 248
Wiltshire, Stephen 94
Wise, Steven 197
Wittgenstein, Ludwig 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 266, 267, 298, 318, 327, 329, 334, 344
Wittgenstein, Margarete 106
Wren, Christopher 160
Wundt, Wilhelm 74, 333

Z

Zavos, Panayiotis 215

22* Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii.